PLUTARCO

MORALIA

VOL. IX

EDITORIAL GREDOS

PLUTARCO

OBRAS MORALES Y DE COSTUMBRES

(MORALIA)

IX

SOBRE LA MALEVOLENCIA DE HERÓDOTO • CUESTIONES SOBRE LA NATURALEZA • SOBRE LA CARA VISIBLE DE LA LUNA • SOBRE EL PRINCIPIO DEL FRÍO • SOBRE SI ES MÁS ÚTIL EL AGUA O EL FUEGO • SOBRE LA INTELIGENCIA DE LOS ANIMALES • «LOS ANIMALES SON RACIONALES» O «GRILO» • SOBRE COMER CARNE

INTRODUCCIONES, TRADUCCIONES Y NOTAS POR

VICENTE RAMÓN PALERM Y JORGE BERGUA CAVERO



EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 299

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por CONCEPCIÓN MORALES OTAL (*Sobre la malevolencia de Heródoto, Sobre el principio del frío, Sobre si es más útil el agua o el fuego* y *Sobre comer carne*), DAVID HERNÁNDEZ DE LA FUENTE (*Cuestiones sobre la naturaleza* y *Sobre la cara visible de la luna*) y MARIO TOLEDANO VARGAS (*Sobre la inteligencia de los animales* y *Los animales son racionales o Grilo*).



Sánchez Pacheco, 85, Madrid, 2002.
www.editorialgredos.com

Las traducciones, introducciones y notas han sido llevadas a cabo por: VICENTE RAMÓN PALERM (*Sobre la malevolencia de Heródoto, Cuestiones sobre la naturaleza, Sobre la cara visible de la luna, Sobre el principio del frío, Sobre si es más útil el agua o el fuego* y *Sobre comer carne*) y JORGE BERGUA CAVERO (*Sobre la inteligencia de los animales* y *Los animales son racionales o Grilo*).

Depósito Legal: M. 14185-2002.
ISBN 84-249-16101-8. Obra completa.
ISBN 84-249-2322-7. Tomo IX.
Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A.
Esteban Terradas, 12. Polígono Industrial. Leganés (Madrid), 2002.
Encuadernación Ramos.

SOBRE LA MALEVOLENCIA DE HERÓDOTO

INTRODUCCIÓN

El presente tratado constituye un modelo acabado del quehacer plutarqueo en cierto grupo de opúsculos. En efecto, *Sobre la malevolencia de Heródoto* es un alegato vehemente, de fuerte tono retórico, en que Plutarco censura de modo tendencioso la exposición que Heródoto de Halicarnaso realiza sobre las Guerras Médicas y, concretamente, sobre la participación de los distintos estados griegos en las mismas. El caso es que, apoyado en razones de índole patriótica, Plutarco efectúa un vituperio constante de la figura de Heródoto dado que, al decir del queroneo, nuestro historiador desprestigia a los pueblos griegos que intervinieron en la conflagración, con particular aversión hacia corintios y beocios[1]. En tal sentido, Plutarco estructura la obrita de la siguiente manera: en primer lugar, nos ofrece una serie de características axiomáticas merced a las cuales es posible detectar la presencia de un escritor malevolente. Acto seguido, se centra en la parte troncal de su narración en la que

---

[1] Para una introducción general al tratado, véase A. I. MAGALLÓN, V. RAMÓN PALERM, *Plutarco. Sobre la malevolencia de Heródoto*, Monografías de Filología Griega, 1, Zaragoza, 1989, págs. 3-19. *Vid.* asimismo A. BOWEN, *The malice of Herodotus*, Warminster, 1992.

procede a la relación de *paradeígmata,* de ejemplos que vienen a avalar *quod demonstrandum erat:* a saber, que el estilo sencillo, fluido, natural de Heródoto oculta en realidad su talante malintencionado, proclive a tergiversar la realidad histórica.

Censura. Vituperio. Son términos que he empleado con anterioridad. Y es que, como se desprende de los estudios recientes sobre esta obrilla (diríase libelo), el propósito de Plutarco aquí es palmario, en su deseo de ofrecer una creación literaria de estilo muy elaborado, con una notable utilización de toda suerte de recursos anejos a la preceptiva retórica. Efectivamente, hasta la fecha, las contribuciones sobre la estructura, el estilo y la técnica compositiva de la obra han adoptado dos vías de exégesis. Por un lado, contamos con interpretaciones del tenor de Seavey, quien explica el tratado como un discurso judicial y, más tarde, precisa su pertenencia a la epistolografía forense[2]. Vendría a confirmar este análisis la abundancia de términos —sensible en el tratado— que se corresponden con el campo semántico del género judicial[3]. Por otro lado, y más recientemente, Marincola enfatiza la circunstancia de que nos encontramos ante un ensayo sobre la metodología histórica de Heródoto, convencido de que la crítica historiográfica prima en nuestra obrilla[4].

Por mi parte, y sin perjuicio de las opiniones que anteceden, considero que la intención polémica y retórica sobre-

---

[2] W. SEAVEY, «The Rhetorical Genre of Plutarch's *De Herodoti malignitate*», resumen en *Ploutarchos* 4, 2 (1988), 5-7; «Forensic Epistolography and Plutarch's *De Herodoti malignitate*», *Hellas* 2 (1991), 33-45.

[3] *Vid.* una relación de términos y acepciones representativa en A. I. MAGALLÓN, V. RAMÓN PALERM, *Plutarco...*, págs. 13-14.

[4] J. M. MARINCOLA, «Plutarch's Refutation of Herodotus», *AW* 25.2 (1994), 191.

sale por encima de cualquier otro aspecto de importancia. En realidad, todo apunta a que Plutarco compone en buena medida un ejercicio retórico de carácter demostrativo a los que, por otro lado, es dado el de Queronea en sus *Moralia*[5]. Así sucede, entre otros, con *Sobre la fortuna o virtud de Alejandro Magno,* como ha examinado M. R. Cammarota[6]. En efecto, Plutarco se hallaba avezado en la enseñanza retórica desde su juventud y, especialmente en los tratados juveniles —entre los que cabe incluir la presente composición[7]—, hacía gala de ella con profusión. Así las cosas, con la documentación y los recursos técnicos pertinentes, Plutarco pudo realizar una exhibición retórica en la cual despliega los artificios de escuela más adecuados para la consecución de su objetivo. En efecto, Plutarco traza una *epídeixis* retórica que, como es de rigor, tiene por objeto la alabanza cumplida o el denuesto tenaz (circunstancia esta última en la que nos hallamos) de una persona, una ciudad, un objeto, etc. Y por cierto que el de Queronea se ajusta con celo a esa actitud de larga tradición: para la *inventio* del tema, se sirve de Heródoto, quien, si había pasado a la historia literaria con el título de *pater historiae*[8], no es menos cierto que contaba

---

[5] He defendido esta perspectiva de análisis en «El *De Herodoti malignitate* de Plutarco como *epídeixis* retórica», en L. van der Stockt (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch, Acta of the IVth International Congress of the International Plutarch Society,* Lovaina, 2000, págs. 387-398.

[6] M. R. Cammarota, «Il *De Alexandri Magni fortuna aut virtute* come espressione retorica: il panegirico», en I. Gallo (ed.), *Ricerche plutarchee,* Nápoles, 1992, págs. 105-124.

[7] Cf. A. I. Magallón, V. Ramón Palerm, *Plutarco...*, págs. 14-15.

[8] Cicerón, *De legibus* I 1, 5.

con una dilatada trayectoria de autor denostado[9]. Por ello, habida cuenta del tema, Plutarco pudo establecer un ensayo en el que cuida exquisitamente de los aspectos formales. En este opúsculo interesa particularmente la exposición de tópicos que se orientan a enfatizar la actitud malevolente de Heródoto en su modo de hacer historia. De esta manera, Plutarco recurre a un vituperio, un *psógos,* el cual paso a ilustrar brevemente merced a una selección de las características historiográficas que deplora el queroneo en las líneas primeras de su opúsculo.

Es un hecho que la preceptiva retórica grecolatina de época helenística e imperial presenta ya los cánones del género epidíctico[10]. Pues bien, a este respecto, debemos al rétor Elio Aristides un inventario pormenorizado sobre los lugares de argumentación para el género del encomio[11]. El rétor cita en concreto la *aúxēsis* o amplificación merced a la cual se enfatizan las virtudes del personaje correspondiente; también estaba prescrito el recurso a la *paráleipsis* u omisión de las características negativas de un personaje cuyo elogio se desea incluir; un tercer registro era el de la *eufēmía* o exposición benevolente de la trayectoria biográfica del personaje en cuestión; por último, el orador debía ceñirse a la *parabolḗ* o comparación ilustrativa. Sucede que, al tratarse *Sobre la malevolencia de Heródoto* de un vituperio encendido, Plutarco se servirá de los tópicos en sentido con-

[9] Como demuestra A. Momigliano, *La storiografia greca,* Turín, 1982, págs. 145-146, carecemos desgraciadamente de la literatura antiherodotea helenística. Sin embargo, todo apunta a que se producían ataques críticos de tono elevado.

[10] En seguimiento de una dilatada tradición clásica: cf. Gorgias, *Ene. Hel.,* 1; Aristóteles, *Ret.* 1358b.

[11] Cf. *Rhetores Graeci,* editados por L. Spengel y C. Hammer (vol. II), Leipzig, 1894, págs. 109-112.

trario. Así, el de Queronea indica los aspectos programáticos que, en su opinión, permiten detectar la presencia de un historiador malintencionado: me limito a señalar las más significativas (cito entre paréntesis los parágrafos de la obra [854E-874C] en que se emiten los juicios correspondientes).

Al decir de Plutarco, es malevolente:

I. El historiador que se sirve de expresiones desafortunadas y calumniosas (2 y 7).
II. El escritor que imputa acciones irrelevantes en el ámbito de la investigación histórica (3).
III. El historiador que omite la realización de hechos correctos y nobles (4).
IV. El historiador que combina alabanzas y vituperios para, en realidad, dar crédito a los segundos (8 y 9).

Si bien se mira, esta declaración de Plutarco se ajusta perfectamente a las convenciones retóricas propias del género epidíctico. Más aún, sucede que la utilización de los tópicos adecuados por parte de Plutarco está presente no sólo en el método programático de *Sobre la malevolencia de Heródoto* sino también en el conjunto de nuestra obrita[12]. En suma, el inventario que aquí hemos sintetizado —unido, como sugiero, a un número considerable de datos adicionales que constan en el opúsculo todo, extremo este que el lector podrá verificar— confirma la realidad de que Plutarco compone una verdadera *epídeixis* retórica[13].

---

[12] Para una relación detallada de la utilización de estos tópicos en el opúsculo, véase V. Ramón Palerm, «El *De Herodoti malignitate* de Plutarco...», *cit.*

[13] El opúsculo ha merecido entre la crítica otras clasificaciones, parcialmente complementarias de las aquí proponemos: cf. K. Ziegler, *Plutarco* [= «Plutarchos von Chaironeia», *RE* XXI 1, 1951], trad. it., Brescia, 1965, pág. 278; I. Gallo, «Strutture letterarie dei *Moralia* di

Por lo que respecta a la tradición manuscrita correspondiente de nuestra composición (la cual figura con el número 122 en el *Catálogo de Lamprias)*, contamos con dos códices que han transmitido el texto: son el E *(Parisinus* 1672), redactado probablemente a mediados del siglo XIV, y el B *(Parisinus* 1675), del siglo XV cuyas lecturas resultan, por lo general, de mayor fiabilidad[14].

Para concluir, una nota sobre la presente traducción: en su momento, la profesora A. I. Magallón y quien esto suscribe realizamos una primera versión de esta obra *(Plutarco. Sobre la malevolencia de Heródoto,* Monografías de Filología Griega, 1, Zaragoza, 1989). Ante tal circunstancia, y ateniéndome a las indicaciones de originalidad que prescribe la Editorial Gredos, he revisado la versión anterior y procedido a las correcciones o modificaciones necesarias[15].

NOTA AL TEXTO

	PEARSON	TEXTO ADOPTADO
855B	τῷ †σοφῶς†	τῷ σαφῶς (BERNARDAKIS)
855F	ἐπιχειρεῖν	ἐπιχαίρειν (codd.)

Plutarco: aspetti e problemi», en J. A. FERNÁNDEZ DELGADO, F. PORDOMINGO (eds.), *Estudios sobre Plutarco: aspectos formales (Actas del IV Simposio español sobre Plutarco)*, Madrid, 1996, pág. 10.

[14] Para más información sobre la cuestión, cf. V. RAMÓN PALERM, «Lengua, texto e ironía en Plutarco. Notas críticas al *De Herodoti malignitate*», en C. SCHRADER, V. RAMÓN, J. VELA (eds.), *Plutarco y la Historia. Actas del V Simposio Español sobre Plutarco,* Monografías de Filología Griega, 8, Zaragoza, 1997, pág. 417, n. 7.

[15] Me he atenido a la edición de L. PEARSON, *Plutarch's «Moralia XI»*, Loeb Class. Libr., Londres-Cambridge (Mass.), 1970 (reimpr. = 1965).

	Pearson	Texto adoptado
862 F	βουλομένους ὑπὸ βαρβάροισι τε εἶναι	βουλομένους γε εἶναι (codd.)
866 D	πρῶτον	πρῶτος (codd.)
869 D	τοῦ	τὸ (codd.)
	παραιρούμενος	παραιτούμενος (codd.)

SOBRE LA MALEVOLENCIA DE HERÓDOTO

1. Alejandro[1]: el estilo de Heródoto ha decepcionado a muchas personas en la idea de que es fácil, sencillo y se dirige de un tema a otro con naturalidad; pero son más quienes han sufrido esa decepción atendiendo a su talante. En efecto, como afirma Platón[2], no sólo es la peor de las injusticias dar la impresión de justo cuando no se es, sino que —más aún— es acto de malevolencia aguda simular buena disposición y una ingenuidad desconcertante. Considerando que se ha pronunciado así sobre los beocios y corintios en especial (aunque sin exclusión de ningún estado), creo oportuno que salgamos en defensa de nuestros antepasados y de la verdad a un tiempo, ciñéndonos a ese preciso apartado de su obra. Quienes pretendieran exponer sus falacias e inven- 854E F

[1] Probablemente se trata del Alejandro el Epicúreo que aparece en *Charlas de sobremesa* 635F. No obstante, hay críticos que ven en este personaje plutarqueo al sofista T. Flavio Alejandro; *vid.* la introducción de R. Flacelière a *Plutarque, Oeuvres Morales,* vol. I, 1, París, 1987, pág. LXIV, n. 3.

[2] *República* 361a.

ciones restantes precisarían, sin duda, de numerosos libros. Sin embargo, como afirma Sófocles[3],

portentoso el rostro de Persuasión,

855A máxime cuando, en un relato que presenta encanto y fuerza tales, posibilita el resto de absurdos y enmascarar el talante del escritor. Así es, Filipo indicaba[4], a los griegos que le habían hecho defección y abrazado la causa de Tito, que habían cambiado una cadena más fina por otra más gruesa. Pues bien, la malevolencia de Heródoto es indiscutiblemente más sutil y refinada que la de Teopompo[5], pero también resulta más capciosa y dañina (como los vientos que soplan lateral y furtivamente por un estrecho desfiladero en comparación con los que se expanden a campo abierto).

B No obstante, creo que resulta preferible someter a cierto esquema cuantos rasgos y signos distintivos se avienen, en líneas generales, a una narración que no es sincera y bienintencionada, sino malévola, para luego clasificar cada uno de los pasajes examinados, si se ajustan al esquema, bajo esas indicaciones.

---

[3] Cf. A. C. Pearson, *Fragments of Sophocles*, Cambridge, 1917, III, fr. 865.

[4] Se trata de Filipo de Macedonia y la frase podría referirse a la Segunda Guerra Macedónica, cuando el cónsul Tito Quinto Flaminio empezó a comandar el ejército romano (198 a. C.); en ese momento las ciudades de la liga aquea rompen con el rey, suscriben una alianza con Rodas, Pérgamo y, más tarde, con el estado romano.

[5] Teopompo de Quíos (378/76-336 a. C.) es continuador de la historiografía jonia aunque por líneas retorizantes. Firme partidario de la política panhelenista y dominado por ideales aristocráticos, defendió la monarquía de Filipo V de Macedonia. De su amplia obra sólo quedan fragmentos, entre ellos el *Epítome* a Heródoto en dos libros (cf. F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlín-Leiden, 1923 ss. [= *F. Gr. Hist.*] II 5, fr. 1-4).

2. En primer lugar, el autor que se vale de los calificativos y expresiones más desafortunados, cuando dispone de algunos más razonables para exponer los hechos (por ejemplo, si tildara a Nicias de «supersticioso»[6] pudiendo decir que «es proclive a las profecías», o si, refiriéndose a Cleón[7], hablara antes de «temeridad y locura» que de «verbo irreflexivo»), no tiene buena intención, sino que —diríase— se divierte con la narración pormenorizada del asunto.

3. En segundo lugar, si, por algún motivo, a un individuo le es imputable una mala acción —irrelevante, no obstante, para la investigación histórica—, y el escritor se aferra a ella, la introduce en sucesos que en nada la precisan y prolonga la narración con excursos a fin de abarcar el infortunio de alguien o una acción absurda e indecorosa, es evidente que gusta de la maledicencia. Por esta razón, Tucídides no relata con pormenores los errores, aun siendo numerosos, de Cleón y, cuando se ciñe al demagogo Hipérbolo[8], lo califica, en dos palabras, como «persona perversa» y se desentiende de él. Asimismo Filisto[9] obvia todas las c

[6] Cf. Plutarco, *Nicias* 7 y *Sobre la superstición* 169A. El apelativo es debido a Tucídides, VII 50, 4.

[7] Cf. Tucídides, IV 28, 5. Sobre el carácter de Cleón es significativo el pasaje III 36, 6, en donde el historiador le confiere el apelativo de *biaiótatos* («en exceso vehemente»), única aparición de esta forma en toda la obra tucidídea.

[8] Se trata del conocido demagogo ateniense que comandó el partido popular. Fue víctima de los conspiradores de Samos tras haber sufrido ostracismo en el 418 (Tucídides, VIII 73, 3, lo moteja de «individuo despreciable»). Cf., asimismo, Plutarco, *Nicias* 11.

[9] El siracusano Filisto *(F. Gr. Hist.*, III B, fr. 556) vivió entre el 430 y 355; fue afectado por el destierro que ordenó Dionisio I, pese a ser partidario de la política del tirano. Filisto escribió unas *Sikeliká* en trece libros.

iniquidades, de Dionisio contra los bárbaros, no vinculadas
D a los acontecimientos griegos. En efecto, las digresiones y paráfrasis de la investigación histórica se dan con mayor profusión en los mitos y relatos de épocas antiguas, e incluso en relación con los encomios, pero el autor que incluye un paréntesis con el propósito de calumniar y vituperar causa la impresión de caer en una imprecación de la tragedia

De los mortales recogiendo las desgracias[10].

4. Más aún, el reverso de la conducta citada es —resulta a todas luces evidente— la supresión de algo digno y noble;
E parece asunto de escasa trascendencia, pero resulta malévolo si la omisión afecta a un pasaje relacionado con la investigación histórica. El caso es que elogiar sin desearlo no es más elegante que disfrutar con el vituperio; al contrario, además de inelegante, acaso es peor.

5. A continuación, propongo un cuarto indicio de actuación malintencionada en historia: aceptar la versión más desfavorable cuando existen dos o más sobre el mismo acontecimiento. En efecto, a los sofistas se les permite adoptar el peor argumento para ornato literario, ya por su profesión o por prestigio; y es que ellos no pretenden corroborar una acción ni niegan que, con frecuencia, disfrutan con sarcasmo de lo absurdo en defensa de tesis inverosímiles. Pero el historiador, por su parte, es ecuánime si dice la verdad cuando la conoce y, ante la duda, interpreta que la versión favorable se ajusta a la verdad más que la desfavorable. Muchos autores omiten, por completo, la versión más des-

---

[10] A. Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta,* 2.ª ed., Leipzig, 1889, pág. 913. Cf. también Plutarco, *Sobre el entrometimiento* 520B.

favorable; así, Éforo dice[11], sin más, que Temístocles supo de la traición de Pausanias y sus acuerdos con los generales del soberano y añade «pero, cuando Pausanias le comunicó e invitó al proyecto, no quedó persuadido ni aceptó». Tucídides, por su parte, obvia la totalidad del relato a modo de condena.

6. Cuando hay acuerdo sobre la realización de un hecho pero la causa y la intención que lo han motivado no están claros, el escritor que deja sospechar la explicación más desfavorable es malintencionado y malévolo. Por ejemplo, los cómicos representaron que Pericles avivó la llama de la 856A
guerra debido a Aspasia o a Fidias —más que por su deseo de humillar a los peloponesios y no ceder en modo alguno a las pretensiones de los lacedemonios, llevado por cierto afán de gloria y belicismo. Efectivamente, si un autor sugiere una interpretación mezquina para empresas afamadas y acciones de renombre, e induce mediante calumnias a sospechas infundadas sobre la intención velada del ejecutor —ante su incapacidad de censurar abiertamente la ejecución del hecho—, es evidente que no puede ser superado en odio y malevolencia (por ejemplo, quienes proponen que el asesinato del tirano Alejandro a manos de Tebe[12] no se perpetró por altruismo ni desprecio de la maldad, sino por celos y pa- B
siones de mujer; o incluso quienes defienden que Catón se suicidó por temor a una muerte cruel instigada por César).

---

[11] Éforo *(F. Gr. Hist.*, II A, 70, fr. 189) nació a principios del s. IV y escribió treinta libros de *Historias* en un tono moralizante. Para el uso que Plutarco efectúa de este historiador, es aprovechable el volumen de K. Herbert, *Ephorus in Plutarch's Lives*, Harvard, 1954.

[12] Cf. Plutarco, *Pelópidas* 27 y 35; *Virtudes de mujeres* 256A.

7. Más aún, en lo tocante al modo de una acción, el relato histórico fomenta la malevolencia si viene insistiendo en que el hecho se llevó a cabo por dinero, y no por bondad, como hacen algunos con Filipo; o fácilmente y sin esfuerzo alguno, como con Alejandro; o por suerte y no por astucia, como hicieron con Timoteo[13] sus adversarios, quienes dibujaron en tablillas que las ciudades entraban por sí mismas
C en una trampa mientras él dormía. En suma, está claro que los autores infravaloran la grandeza y nobleza de los hechos cuando suprimen la posibilidad de obrar merced a una causa noble, amor al trabajo, valía o iniciativa personal.

8. A los autores que vituperan tranquilamente a quienes les apetece, se les puede tildar de malhumorados, temerarios e incluso locos, si no son prudentes. Pero quienes, insidiosamente, desde —por así decir— su escondite, se sirven de calumnias como armas arrojadizas y, más tarde, vuelven sobre sus pasos y se retractan para ir diciendo que no dan crédito precisamente a lo que pretenden que se dé crédito, al negar su malevolencia se inculpan de vileza, a la que unen la malevolencia.

9. Próximos a éstos son quienes presentan ciertas ala-
D banzas entre vituperios, como Aristóxeno[14] cuando, tras tildar a Sócrates de inculto, ignorante y libertino, añade: «pero no había en él injusticia». Al modo de los aduladores que combinan, con cierto ingenio y sagacidad, vituperios fútiles

[13] Timoteo, vinculado a Isócrates por lazos de amistad, fue general y político ateniense de la segunda mitad del siglo IV. Cf. PLUTARCO, *Sila* 6.

[14] Aristóxeno de Tarento, alumno aventajado de Aristóteles, fue un conocido polígrafo. Sobresalió en teoría musical y en historiografía. El juicio que emite sobre Sócrates se halla recogido en F. WHERLI, *Die Schule des Aristoteles* II, fr. 55.

y numerosas alabanzas de importancia, y se sirven de la franqueza como aderezo para la adulación, la malevolencia antepone una alabanza para dar crédito a los vituperios.

10. Podríamos enumerar más características, pero bastan las mencionadas para dar una idea de la intención y el modo de operar de esta persona.

11. De entrada, comienza —digámoslo así— por el seno de su hogar, por Ío, hija de Ínaco, de quien los griegos con- E
sideran, unánimemente, que recibió honores divinos de los bárbaros[15], que su nombre perduró en muchos mares y en muy importantes estrechos por mor de su fama, y que sirvió de principio y venero de las familias reales más notables; el bueno de Heródoto dice de ella que se entregó en persona a comerciantes fenicios, seducida por el armador con pleno consentimiento ante el temor de que se descubriera su embarazo. Acto seguido, calumnia a los fenicios sugiriendo que decían tales cosas de ella y, tras afirmar que los eruditos persas eran su testimonio (en el sentido de que los fenicios raptaron a Ío junto con otras mujeres), revela a continuación F
que, en su opinión, la más noble e importante empresa de Grecia, la guerra de Troya, tuvo su origen por una torpeza, a causa de una mala mujer. «Porque está claro» —afirma— «que no las hubieran raptado si ellas no hubieran querido»[16]. Pues bueno, digamos también que los dioses cometen torpezas cuando se enojan con los lacedemonios por el rapto de las hijas de Leuctro[17] y cuando castigan a Áyax por su

[15] HERÓDOTO, I 1, 2-5; II 41.

[16] I 4, 2.

[17] Ciertos emisarios de Esparta habrían raptado y matado a algunas muchachas de Leuctra, acción que podría explicar la posterior derrota esparta-

ultraje a Casandra[18]. Porque está bien claro, siguiendo a Heródoto, que si no hubieran querido no las habrían ultrajado. Además, afirma a título personal que Aristómenes fue cap-
857A turado vivo por los lacedemonios[19]; más tarde, Filopemén[20], general aqueo, sufrió el mismo percance y los cartagineses prendieron a Régulo, cónsul romano[21]. Ardua cosa encontrar a hombres más combativos y belicosos. Mas no debe sorprendernos, ya que hay personas que capturan leopardos y tigres vivos; sin embargo, Heródoto —que sale en defensa de los raptores— acusa a las mujeres violadas.

12. Y es tan filobárbaro[22] que absuelve a Busiris de la imputación de realizar sacrificios humanos y de asesinar a extranjeros; además, testimonia una piedad y sentido de la justicia notable en todos los egipcios, y atribuye a los grie-

na en la ciudad (en donde permanecía un túmulo funerario conmemorativo del hecho). Cf. Diodoro, XV 54; Jenofonte, *Helénicas* VI 4, 7.

[18] Casandra, hija de Príamo y Hécuba, a la caída de Troya y como ella misma había vaticinado, sufrió la persecución de Áyax. Ella se refugió en el templo de Atenea pero, pese a aferrarse a la estatua de la diosa, Áyax logró apresarla.

[19] Es incierto que Heródoto recoja este dato relativo al cabecilla mesenio en sus luchas contra Esparta. La noticia, sin embargo, aparece en Pausanias, IV 17, 1 y 18, 4.

[20] Cf. Plutarco, *Filopemén* 18. Este mandatario, natural de Megalópolis, en Arcadia, fue ocho veces estratego de la confederación aquea.

[21] Marco Atilio Régulo fue cónsul romano en los años 267 y 256 y se erigió como vencedor en la batalla de Ecnomo. Cayó derrotado en el 255 a manos de Jantipo quien lo mantuvo en cautiverio hasta su muerte.

[22] La acusación es de marcado tenor retórico. Con todo, es evidente que el esquema cultural de Heródoto no responde a la antinomia griego/bárbaro, tan propia de la época; originario de Halicarnaso, ciudad cosmopolita y con influencias del mundo persa, el historiador no condena el ideal bárbaro (o, lo que es lo mismo, ideal no griego) por el hecho de ser tal. Cf. B. Laurot, «Idéaux grecs et barbarie chez Hérodote», *Ktema* 6 (1981), 39-48.

gos la conducta criminal —hecho repugnante éste— que sigue. En efecto, afirma en su libro segundo que Menelao, B después de recibir a Helena de Proteo y ser honrado con ricos presentes, se convirtió en el más injusto y malvado de los hombres. Amarrado ante la imposibilidad de navegar «maquinó un acto impío: tomó a dos niños de unos nativos y practicó un sacrificio con ellos; sintiéndose, desde entonces, odiado y perseguido por tal razón, se dio a la fuga con sus naves en dirección a Libia»[23]. Ignoro qué egipcio le ha contado este relato, ya que contradicen esta opinión los numerosos honores que se tributan en Egipto, con todo escrúpulo, tanto a Helena como a Menelao.

13. Pero el escritor —contumaz— afirma que los persas aprendieron de los griegos la práctica de la pederastia[24] C (veamos ¿cómo van a deber los persas a los griegos la instrucción de tamaño desenfreno cuando existe el acuerdo prácticamente unánime de que los persas practicaban la castración de muchachos antes de conocer el mar griego?); y también que los griegos aprendieron de los egipcios las procesiones, fiestas solemnes y el rendir culto a los doce dioses, que el nombre de Dioniso lo aprendió Melampo[25] de los egipcios y lo enseñó al resto de los griegos; e incluso que los misterios y los ritos iniciáticos de Deméter fueron

---

[23] II 119, 1. El comportamiento indecoroso de Menelao puede evocar las fricciones entre Egipto y los Pueblos del Mar de época micénica (cf. Homero, *Od.* XIV 257 y ss.). En cualquier circunstancia, no existen testimonios fehacientes de un culto dispensado a Menelao.

[24] I 135.

[25] Héroe originario de Pilos (Mesenia) que, según la tradición griega, fue el primer adivino médico y taumaturgo que existió. Asimismo, se presumía la primera persona que erigió un templo en honor de Dioniso (cf. Homero, *Od.* XV 285 y ss., XV 225 y ss.; Apolodoro, *Biblioteca* I 9, 11 y ss.).

importados de Egipto por las hijas de Dánao[26]. Afirma asimismo que los egipcios se golpean y se conduelen pero de-
D clina mencionar el nombre de la divinidad pertinente «para permanecer en silencio en lo concerniente a las cuestiones divinas»[27]. Sin embargo, no adopta la misma cautela al presentar a Heracles y Dioniso, que son dioses antiguos a quienes los egipcios veneran, como hombres envejecidos a quienes veneran los griegos. Dice, sí, que el Heracles egipcio pertenece a la segunda generación de dioses y el Dioniso a la tercera porque tienen principio de creación y no son eternos. Con todo, a estos los considera dioses pero, a los otros, cree necesario honrarlos como a difuntos o héroes pero no rendirles sacrificios como a dioses. Es más, dice lo
E mismo sobre Pan al subvertir la absoluta solemnidad y pureza de la religión griega con las fruslerías y leyendas de los egipcios.

14. Y esto no es lo peor, sino que remontando el linaje de Heracles a Perseo dice que, según la versión de los persas, Perseo fue asirio: «se revelaría» —sostiene— «que los mandatarios dorios son egipcios de pura raza si se enumerasen sus antepasados a partir de Dánae, hija de Acrisio»[28]. El

[26] II 171, 1-2. Las cincuenta hijas de Dánao enseñaron a las mujeres pelasgas estos ritos que se perdieron cuando emigraron los peloponesios ante los invasores dorios; con la única salvedad de los arcadios, que permanecieron allí y conservaron los ritos. Se trata, con probabilidad, de un mito que transluce las relaciones comerciales entre Egipto y la Argólide en época micénica.

[27] II 61, 1.

[28] VI 53-54. Acrisio era rey de la Argólide y enclaustró a su hija a fin de que no se verificara el oráculo predicho según el cual él moriría a manos del hijo que ella diera a luz. Sin embargo, Zeus, metamorfoseado en lluvia de oro, hizo que la muchacha concibiera a Perseo.

caso es que ha soslayado a Épafo, Ío, Yaso y Argos[29] en su deseo de mostrar no sólo la existencia de un Heracles egipcio y fenicio sino también de desterrar, de Grecia a territorio F
bárbaro, al Heracles aquí presente del que afirma pertenece a la tercera generación. Lo cierto es que, entre los sabios antiguos, ni Homero, ni Hesíodo, ni Arquíloco, ni Pisandro, ni Estesícoro, ni Alcmán, ni Píndaro mencionan un Heracles egipcio o fenicio, sino que todos reconocen sólo a uno, a éste, el beocio y argivo a la vez.

15. Más aún: de los Siete Sabios[30], a quienes personalmente tilda de sofistas, a Tales lo presenta oriundo de Fenicia, de ascendencia bárbara. Y, para calumniar a los dioses, dice por boca de Solón lo siguiente: «Creso, me formulas preguntas sobre asuntos humanos y me consta que la divini- 858A
dad es absolutamente envidiosa y perturbadora»[31]. En efecto, al atribuir a Solón sus propios pensamientos sobre los dioses, añade malevolencia a la blasfemia. Además, menciona a Pítaco en relación con detalles nimios e irrelevantes[32], pero obvia la mayor y más noble de sus hazañas cuando se ocupa de esos acontecimientos. Sucedía que atenienses y mitileneos se enfrentaban por Sigeo, y Frinón, general de los atenienses, retó en duelo singular a quien así lo

[29] Yaso, rey de Argos, es reconocido como padre de Io, amante de Zeus (cf. PAUSANIAS, II 16, 1; APOLODORO, *Biblioteca* II 1, 3).

[30] Para una visión general y esclarecedora, *vid.* C. GARCÍA GUAL, *Los Siete Sabios (y tres más)*, Madrid, 1989.

[31] I 32, 1. No es intención de Heródoto, como retórica y tendenciosamente señala Plutarco, calumniar a los dioses por medio de Solón quien se limita a ser un mero *Warner* o portavoz de la concepción herodotea sobre el talante celoso de la divinidad respecto de la felicidad humana (cf. E. R. DODDS, *Los griegos y lo irracional*, trad. esp., Madrid, 1980, págs. 15-31).

[32] I 27, 2-4.

B deseara; compareció Pítaco y, tras envolver con una red a este individuo que era robusto y corpulento, lo mató. Entonces, los mitileneos le tributaron presentes de importancia mas él arrojó su lanza y solicitó únicamente el terreno que el lanzamiento abarcó. De ahí que, hasta la fecha, se denomine Pitaceo a este lugar. ¿Qué hace Heródoto llegado a este punto? En lugar de la proeza de Pítaco, relata la huida de la batalla del poeta Alceo una vez que arrojó su panoplia; al evitar escribir acciones decorosas y no omitir las indecorosas, testimonia en favor de quienes afirman que la envidia y la fruición en la malicia son producto de una misma y única maldad.

C **16.** A continuación, e imputando el cargo de traición a los Alcmeónidas —hombres valerosos que liberaron a su patria de la tiranía—, afirma que éstos acogieron a Pisístrato del exilio y propiciaron su restauración a condición de que se casara con la hija de Megacles[33]. Luego —prosigue—, la muchacha habría indicado a su madre: «¿ves, mamá? Pisístrato mantiene conmigo una relación antinatural»[34]. Por esta razón expulsaron al tirano los Alcmeónidas, indignados ante el ultraje.

---

[33] Se trata del Alcmeónida representante de los intereses de armadores y comerciantes, el cual, en unión de Licurgo, derrocó a Pisístrato de la tiranía de Atenas.

[34] Inclusión en estilo directo de lo que Heródoto (I 62-63) relata en indirecto. La renuencia de Pisístrato a cumplir con sus deberes maritales se debe a su negativa para tener descendencia, ya que la estirpe Alcmeónida era tenida por maldita a causa de cierto suceso: el arconte Megacles, de la familia de los Alcmeónidas, sitió a Cilón en el interior de la acrópolis ateniense (s. vii); los sublevados se refugiaron en el templo de Atenea y sólo abandonaron el lugar bajo promesa de que les perdonarían la vida; sin embargo, fueron asesinados. Cf. G. W. Willians, «The Curse of the Alkmaionidai», *Hermathema* 79 (1952), 3-21.

17. Con el propósito de que los lacedemonios no sufrieran su malevolencia en menor medida que los atenienses, mira cómo ha mancillado a quien goza de mayor admiración D
y crédito entre ellos, Otríades. «El único superviviente de los trescientos» —afirma—, «por el deshonor de su regreso a Esparta cuando sus compañeros habían desaparecido, allí mismo, en Tirea, se suicidó»[35]. Con anterioridad afirma que la victoria había sido reivindicada por ambos bandos pero en este pasaje, sacando a colación el deshonor de Otríades, testimonia sin ambages la derrota de los lacedemonios. Efectivamente, que un derrotado viva resulta indecoroso, pero que un vencedor sobreviva constituye el más alto honor.

18. Bien, dejo a un lado el hecho de que llame a Creso[36] ignorante, fanfarrón y ridículo en toda ocasión y luego diga de él, cuando cayó prisionero, que fue maestro y mentor de Ciro —quien parece ser el primero con creces, de todos los E
monarcas, en prudencia, valía y magnanimidad. El único dato positivo que testimonia sobre Creso no es otro que el de rendir culto a los dioses con numerosas e importantes ofrendas; sin embargo, señala esta conducta, precisamente, como la más irreverente de todas. El caso es —dice Heródoto— que su propio hermano Pantaleón rivalizó con él por la monarquía, cuando el padre de ellos aun vivía; y que, en efecto, tras tomar posesión como monarca, Creso mató a F
uno de los nobles, camarada y amigo de Pantaleón, some-

---

[35] I 82, 8.

[36] Se trata del monarca lidio que se entrevista que Solón en uno de los más famosos episodios de la *Historia* de HERÓDOTO (I 30-33). Otros pasajes en que la figura del monarca es traída a colación son I 27, 53-56, 71, 75.

tiéndolo a la carda[37]; acto seguido, convirtió la fortuna de este sujeto en ofrenda que consagró a los dioses. Afirma igualmente que Deyoces el medo[38], quien se hizo con el mando supremo por mor de su valía y sentido de la justicia, no era tal por naturaleza sino que, cautivado por el poder absoluto, se había procurado una reputación de hombre justo.

19. No obstante, soslayo los ejemplos bárbaros ya que es pródigo en ejemplos griegos: así —dice—, los atenienses y la mayoría de los otros jonios se avergüenzan de este nombre, de suerte que no quieren —al contrario, rechazan— la denominación de jonios; es más, quienes provienen del Pritaneo ateniense, los cuales se tienen por los más nobles de todos, engendraron en mujeres bárbaras de cuyos padres, maridos e hijos eran ellos los asesinos; por este motivo, las mujeres instituyeron el precepto, que incluso sancionaron con juramentos y transmitieron a sus hijas, de no comer
859A nunca con sus esposos ni llamar al marido por su nombre[39]. Los milesios actuales descienden de estas mujeres. Añade que son jonios genuinos quienes celebran la fiesta de las Apaturias y afirma: «todos la celebran, a excepción de efe-

[37] Instrumento de tortura —semejante, con probabilidad, al torno medieval— similar al peine con que se carda la lana recién lavada.

[38] I 97-101.

[39] Pausanias (VII 2, 6) relata la misma noticia que bien pudiera ser un indicio de cierta costumbre presente, todavía hoy, en algunas tribus, como la norteamericana de los caribes. *Vid.* W. W. How, J. Wells, *A commentary on Herodotus with introduction and appendixes*, 2 vols., 2.ª ed., Oxford, 1928, I, pág. 122.

sios y colofonios»[40]. Así ha despojado a estos pueblos de su prosapia.

20. De Pactias, quien se sublevó contra el poder de Ciro, afirma que los cimeos y mitileneos se disponían a entregarlo «a cambio de cierta cantidad, si bien no puedo fijarla con exactitud» (bonita cosa no precisar la cantidad de la suma y cubrir de baldón tamaño a la ciudad griega como si él tuviera una certeza fehaciente de ello)[41]; «ahora bien, los quiotas, B
cuando Pactias llegó al país, lo expulsaron del santuario de Atena Poliuco y lo entregaron; hicieron esto para tomar Atarneo como recompensa». Pues bien, Carón de Lámpsaco[42], un escritor notablemente antiguo, no imputa nada del mencionado tenor ni a los mitileneos ni a los quiotas cuando su relato incide en Pactias; escribe, literalmente, lo siguiente: «cuando Pactias se percató de que el ejército persa se aproximaba en su avance, emprendió la fuga inmediatamente hacia Mitilene, y luego a Quíos; a continuación, Ciro lo capturó».

---

[40] I 147, 1-2. Se trata de una festividad que, en el mes de Pianepsión (octubre-noviembre), celebraban las fratrías o grupos gentilicios de Atenas. *Vid.* How-Wells, *A commentary...*, I, pág. 123.

[41] La cita de Heródoto —no demasiado exacta— proviene de I 160 y afecta al lidio Pactias quien sería un gobernador del Imperio Persa con autoridad civil y funciones concretas; provocó una sublevación de los lidios contra Tabalo y Ciro, pero fracasó (cf. I 153-161).

[42] Logógrafo contemporáneo de Heródoto de quien nuestro historiador parece mantenerse al margen. Cf. S. Accame, «La leggenda di Ciro in Erodoto e in Carone di Lampsaco», *MGR* 8 (1982), 1-43. Plutarco, por su parte, lo cita únicamente a propósito de dos hechos: la captura de Pactias y la toma de Sardes. En la reseña a este fragmento *(F. Gr. Hist.*, III A, núm. 262, fr. 9), Jacoby discute la antigüedad de Carón. La actividad literaria de Carón —que abarcaba la historia de Persia desde las primeras relaciones entre persas y griegos hasta la Guerra de 490-480— se desarrolló en fecha posterior a la muerte de Jerjes (465-464).

21. En el libro tercero, cuando relata la expedición de
c los lacedemonios contra el tirano Polícrates, afirma que —a tenor de las opiniones y manifestaciones de los propios samios— salieron en expedición para corresponder el favor de la ayuda prestada contra los mesenios[43], y que, en su lucha contra el tirano, repatriaron a los ciudadanos exiliados; pero —prosigue— que los lacedemonios desmentían tal explicación y sostenían que no habían salido en expedición para socorrer o liberar, sino para castigar a los samios, quienes les habían sustraído una crátera enviada a Creso y un escudo que procedía de Ámasis. En realidad, no tenemos noticia de una ciudad que, por esas fechas, fuera tan proclive al honor u hostil a la tiranía como lo era la de los lacedemonios[44].
D Porque ¿a causa de qué escudo o de qué otra crátera expulsaron a los Cipsélidas de Corinto y Ambracia[45], de Naxos a Lígdamis[46], de Atenas a los hijos de Pisístrato[47], a Esquines de Sición, de Tasos a Símaco, a Áulide de Fócide, a Aristógenes de Mileto, y derrocaron a la familia regente en Tesalia tras derrotar a Aristomedes y Agelao por intervención del monarca Leotíquidas[48]? Se trata de hechos que otros autores

---

[43] La ayuda en cuestión, de cuya veracidad se duda, habría tenido lugar hacia el 660-650 a. C.

[44] Cf. Tucídides, I 18. En general, cf. C. Mossé, *La Tyrannie dans la Grèce Antique*, París, 1969.

[45] Al parecer, resulta improbable que los espartanos adoptaran la actitud que Plutarco sugiere. Cf. J. Hart, *Herodotus and Greek History*, Nueva York, 1982, págs. 51.

[46] Lígdamis se erigió en tirano de Naxos durante el período de 546/5-524. Los espartanos acabaron con la hegemonía de este tirano en el curso de la guerra que desataron contra el asimismo tirano Polícrates de Samos.

[47] Cf. Tucídides, V 40 ss.

[48] Con excepción de Leotíquidas (rey de Esparta que sucedió a Demarato tras ser éste depuesto), los restantes personajes ahí citados nos son desconocidos.

han relatado con mayor rigor; en cambio, al decir de Heródoto, los lacedemonios no pueden ser superados en maldad y bajeza si renuncian a la explicación más noble y justa de la expedición, y acuerdan —basándose en una cuestión baladí, de rencor mezquino— dirigir un ataque a personas sumidas en la miseria y en el infortunio.

22. Por si fuera poco, descalifica a los lacedemonios E
cuando, por cualquier circunstancia, caen en poder de su pluma; sin embargo, a la ciudad de los corintios, que en ese pasaje quedaba fuera del curso narrativo, la incluyó en su itinerario, como suele decirse, y la mancilló, de paso, con una terrible acusación y la calumnia más perversa. «Por cierto»
—afirma— «que los corintios colaboraron en la expedición F
contra Samos de modo particularmente decidido por haber recibido con anterioridad un ultraje a cargo de los samios. Y sucedió lo siguiente: el tirano Periandro de Corinto envió a la corte de Aliates a trescientos muchachos de notables familias corcireas para que los castraran. Durante el desembarco en la isla, los samios los aleccionaron para que se instalasen en calidad de suplicantes en el templo de Ártemis; les suministraron diariamente tortas de miel y sésamo, y consiguieron salvarlos»[49]. A este asunto llama el escritor «la afrenta de los samios a los corintios» y, en virtud de ello, sostiene que los lacedemonios se habían ensañado con los samios, no pocos años después, inculpándolos de preservar la virilidad de trescientos muchachos griegos. Pues bien, quien imputa a los corintios tal baldón presenta a la ciudad

[49] El pasaje es una relación sintética, y no excesivamente cuidada, de III 48. Por otra parte, nos hallamos ante un error cronológico en el que incurre Heródoto, ya que la afrenta en cuestión debe datarse a mediados del siglo VI y no en época de Periandro (tirano de Corinto entre el 625 y 585 a. C.).

peor que al tirano (según consta, el famoso Periandro se vengó de los corcireos por haber matado a su hijo). Pero ¿qué les sucedió a los corintios para castigar a los samios porque suponían un obstáculo a ilegalidad tan cruel, cuando además, dos generaciones después, conservaban la cólera y
860A el resentimiento hacia la tiranía, y, tras su extinción, no cesaban de intentar la completa erradicación de su memoria y huella al juzgarla un régimen intransigente y opresor?

He ahí la afrenta de los samios a los corintios. Entonces, ¿de qué índole fue la represalia de los corintios contra los samios? Pues, si realmente se encolerizaron con los samios, no debieron instar a los lacedemonios sino, más bien, disua-
B dirlos de una expedición contra Polícrates a fin de que, una vez derrocado el tirano, los samios no fueran libres y abandonaran la esclavitud. Pero la cuestión de mayor importancia es: ¿por qué, en definitiva, los corintios se encolerizaron con los samios —quienes deseaban pero no pudieron salvar a los hijos de los corcireos— y, en cambio, no culparon a los cnidios —que sí los salvaron y los devolvieron a su país[50]? De hecho, los corcireos, en esta ocasión, apenas mencionan a los samios, pero conmemoran la actuación de los cnidios en cuyo beneficio conceden honores, exención fiscal y decretos; efectivamente, éstos arribaron con sus naves,
C expulsaron del santuario a los guardianes de Periandro y, tras recoger personalmente a los muchachos, los devolvieron a Corcira, según refieren Anténor en su *Historia de Creta* y Dionisio de Calcis en sus *Fundaciones*[51].

---

[50] No obstante, HERÓDOTO (III 48, 4) indica que los samios condujeron a los muchachos de regreso a Corcira.

[51] Respecto de Anténor (cf. *F. Gr. Hist.* IV 305) sabemos que era un erudito y anticuario local del siglo II a. C. En relación con Dionisio de Calcis (cf. C. y TH. MULLER, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, París,

Y es que los lacedemonios no emprendieron la expedición en represalia contra los samios sino para liberarlos y salvarlos del tirano (disponemos del testimonio de los propios samios). En efecto, dicen que Arquias, guerrero espartiata que a la sazón luchó y cayó heroicamente, tenía, en Samos, un túmulo construido con fondos del erario público al que los propios samios rendían culto. Precisamente, por esa razón, los descendientes del guerrero viven siempre en cordiales relaciones con los samios y observan una estrecha amistad, según datos que, esta vez sí, Heródoto ha testimoniado[52].

23. En su libro quinto afirma que Clístenes, quien pertenecía a una de las más nobles y destacadas familias ate- D nienses, persuadió a la Pitia para falsear su vaticinio —ella instaba reiteradamente a los lacedemonios a que libraran Atenas de los tiranos[53]. De este modo, vincula la calumniosa acusación de tan importante impiedad y delito a la más correcta y justa de las acciones; por otro lado, desacredita el vaticinio de la divinidad, noble, correcto y digno de Temis, de quien se decía que tomaba parte en la profecía. Además

1841-45 [= *F. Hist. Gr.*], IV, fr. 13), parece que escribió cinco libros de *Fundaciones* y que vivió en el siglo IV a. C.

[52] III 55.

[53] El egregio estadista Clístenes, quien pertenecía a la familia de los Alcmeónidas, acabó con la tiranía de Hipias (510 a. C.) y emprendió las reformas oportunas para acelerar el sistema democrático. Ciertas fuentes antiguas como FILÓCORO *(F. Gr. Hist.*, 328, fr. 115), ISÓCRATES, XV 232, DEMÓSTENES, XXI 144 y ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 19, aseveran que los Alcmeónidas destinaron sumas de dinero para sobornar a los lacedemonios y lograr la expulsión de los Pisistrátidas. Con todo, la indicación parece un hecho de manipulación histórica, tendenciosa, del siglo IV a. C. En general, cf. M. NOUHAUD, *L'utilisation de l'histoire par les orateurs attiques*, Paris, 1982.

—sigue diciendo—, Iságoras se hallaba en connivencia con
Cleómenes quien frecuentaba a la mujer de aquél; y, para
resultar fiable, alterna algunas alabanzas con denuestos y
E recriminaciones, según es en él costumbre; «Iságoras, hijo
de Tisandro» —afirma—, «era miembro de una reputada fa-
milia, si bien no puedo verificar su remoto origen; los
miembros de su familia, con todo, ofrecen sacrificios en ho-
nor de Zeus Cario»[54].

Burla graciosa y diplomática la del escritor, a fe que sí:
expulsa a Iságoras al país de los carios como si lo mandara a
un estercolero. Eso sí, no expulsó a Aristogitón con alusio-
nes malvadas e indirectas sino por la puerta, de forma expe-
ditiva, en dirección a Fenicia, diciendo que por su origen era
F gefireo; y es que afirma que los gefireos no son oriundos de
Eubea ni de Eretria, como creen algunos, sino que son feni-
cios merced a sus pesquisas personales[55].

Ahora bien, ante la imposibilidad de negar que los lace-
demonios liberaron a Atenas de los tiranos y movido por un
sentimiento de todo punto infame, se atreve a suprimir y de-
nigrar el acto más glorioso. Afirma, en efecto, que se arre-
pintieron de inmediato porque no habían obrado correcta-
mente (en la idea de que, conmocionados por falsos oráculos,
expulsaron a los tiranos de su patria, quienes eran sus hués-
pedes y habían prometido someter Atenas para ellos) y que
entregaron la ciudad a un pueblo ingrato. A continuación
—añade— mandaron a buscar a Hipias, que se hallaba en
861A Sigeo, para reinstaurarlo en Atenas, pero los corintios se

[54] V 66, 1. El presente Tisandro no debe ser confundido con su homónimo, el padre de Hipoclides que Heródoto cita en VI 127, 4, y 128, 2.

[55] Efectivamente, se trata de un error de Heródoto. Probablemente los gefireos (de Gefira, antiguo nombre de Tanagra, en Beocia) procedían de Eubea.

opusieron y les disuadieron merced a Socles[56] quien expuso cuantas desgracias causaron Cípselo y Periandro, durante su tiranía, a la ciudad de Corinto. Lo cierto es que no se describe ningún hecho más brutal y cruel de Periandro que el envío de aquellos trescientos muchachos pero, dado que los samios los habían retenido e impedido que corrieran aquella suerte, afirma que los corintios, como si fueran ellos los ultrajados, estaban encolerizados y resentidos con los samios. De confusión y desajuste tamaños ha contaminado su propia obra la malevolencia, que menudea en la narración bajo cualquier pretexto.

24. Sin embargo, cuando relata los sucesos acaecidos en Sardes, minusvalora y desprecia la empresa lo máximo posible[57]; tiene la osadía de decir que las naves que los atenienses habían enviado a los jonios para protegerlos de su defección del monarca fueron el comienzo del desastre, ya que habían intentado liberar de los bárbaros a tan numerosas B

[56] Otros manuscritos testimonian el nombre de Sosicles. Por lo demás, el discurso de este individuo en V 92 no debe considerarse históricamente verosímil.

[57] V 97, 3. Plutarco se refiere, sobre todo, al incendio de Sardes que data del verano del 498 a. C. G. Nenci, *Introduzione alle guerre persiane*, Pisa, 1958, págs. 58-112, sugiere que, al parecer de Heródoto, los griegos fueron los responsables directos del conflicto Grecia-Persia y asegura que la ofensiva de Persia apuntaba únicamente a Atenas y Eretria, ya que lesionaban los intereses persas en Asia. Por lo que hace a la afirmación posterior de que la ayuda ateniense a los jonios fue «el comienzo del desastre», P. Tozzi (*La rivolta ionica*, Pisa, 1978) ha enfatizado el erróneo criterio de Plutarco en su polémica con Heródoto. Al decir de R. Meiggs, *The Athenian Empire*, Oxford, 1972, págs. 24-25, la revuelta jonia se habría debido a factores básicamente políticos. En realidad, comienza con la expulsión de los tiranos propersas que gobernaban las ciudades; y, cuando Persia auspició los regímenes tiránicos en las ciudades jonias, la tiranía era entonces, ya, un anacronismo.

y renombradas ciudades griegas; en cambio, su mención de los eretrieos es totalmente incidental, incluso silencia su magnífica y épica hazaña. En efecto, cuando se había producido la revuelta en Jonia y una flota real había emprendido la navegación, se presentaron desde el exterior para vencer, en batalla naval, a los chipriotas en el Mar Panfilio; acto seguido se retiraron y dejaron sus naves en Éfeso para caer
c sobre Sardes y sitiar a Artafernes, quien se había refugiado en la acrópolis, con el deseo de levantar el asedio de Mileto: lo llevaron a cabo y expulsaron de allí a los enemigos, los cuales sufrieron un pánico cerval; no obstante, cuando se precipitó sobre ellos un número superior de efectivos, se batieron en retirada. Entre otros autores, cita estos hechos Lisanias de Malos[58] en su *Historia de Eretria;* habría sido bonito señalar esta heroica gesta, si no por otro motivo, al menos por la toma y destrucción de la ciudad. Y aunque afirma que, dominados por los bárbaros, fueron empujados hacia las naves, nada de semejante cariz expresa Carón de Lámpsaco sino que escribe, literalmente, lo siguiente[59]: «los
D atenienses se hicieron a la mar con veinte trirremes para socorrer a los jonios, despacharon una expedición a Sardes y se apoderaron de todo el territorio de Sardes con la salvedad

[58] Para este autor, cf. *F. Gr. Hist.*, III B, 426. En cualquier caso, Plutarco es el único autor que cita a Lisanias. Sobre el pasaje en concreto, cf. las indicaciones de C. Schrader, «La batalla naval de Panfilia y el fragmento 1 de Lisanias (= Plutarco, *De Herodoti Malignitate* 24)», en J. García López, E. Calderón (eds.), *Estudios sobre Plutarco: paisaje y naturaleza,* Madrid, 1991, págs. 115-124.

[59] Cf. *F. Gr. Hist.*, III A, 262, fr. 10. El testimonio de Carón es más delicado, si cabe, que el de Lisanias. No parece razonable que los jonios, tras la toma de Sardes, se retiraran a Mileto, ciudad ésta que, según indicaciones de Lisanias, estaba asediada. Resulta más verosímil que los refuerzos persas en Sardes habían empujado a los jonios a replegarse hacia Éfeso, donde se encontraba la flota (cf. Heródoto, V 100-102).

de la fortaleza real; efectuada esta misión, emprendieron el regreso a Mileto».

25. En el libro sexto, al relatar los asuntos concernientes a los plateos (éstos son: cómo se entregaron personalmente a los espartiatas quienes les instaban ante todo a experimentar un giro hacia los atenienses «que eran vecinos suyos y no desdeñables para protegerlos»), añade, no como conjetura u opinión sino como verificación precisa, que «eso les aconsejaban los lacedemonios, no tanto por simpatía a los plateos cuanto por la pretensión de que los atenienses, enfrentados con los beocios, tuvieran problemas»[60]. De este E
modo, si no es malevolente Heródoto, los malevolentes —e intrigantes— son los lacedemonios, los atenienses engañados como necios y los plateos tratados ni con benevolencia ni con respeto, sino intercalados como pretexto bélico.

26. En realidad, ya ha quedado fehacientemente demostrado que falsea la cuestión del plenilunio de los lacedemonios cuando afirma que éstos lo aguardaban para no socorrer a los atenienses en Maratón[61]. Así es, no sólo habían recorrido algunas millas del itinerario y habían luchado en el curso del mes sin aguardar el plenilunio, sino que falta- F

[60] VI 108, 1-3. En realidad, la política espartana no debía tutelar a Platea, dado que ello habría podido propiciar cierta alianza Tebas-Atenas contra Esparta. Cf. C. Schrader, *Heródoto, Historia* (Madrid, 1981) VI, n. 540.

[61] Sucede que los espartanos debían cumplir con la celebración de las fiestas Carneas, entre el día 7 y el 15 del mes Carneo, el cual se correspondía con el mes ático de Metagitnión, concretamente entre julio y agosto (aunque How-Wells, *A commentary*..., II, págs. 108-109, señalan como correspondencia más probable 17 de Metagitnión = 12 de septiembre). En cualquier caso, la velocidad de la marcha que los espartanos impusieron parece avalar sus nobles intenciones de apoyar a los atenienses.

ron, por poco, a esta batalla que tuvo lugar en el sexto día del mes de Boedromión, de manera que incluso pudieron contemplar, a su llegada, los cadáveres sobre el escenario de la lucha. Con todo, escribe lo siguiente sobre el plenilunio: «sin embargo, les resultaba imposible hacerlo de inmediato, porque no deseaban infringir el precepto (en efecto, era el noveno día del mes en curso y declararon que no saldrían en expedición el día nueve, sin que el ciclo lunar estuviera completo). Así pues, los lacedemonios esperaron al plenilunio».

De modo que retrotraes, sí tú, el plenilunio de la mitad del mes a su principio, y confundes a un tiempo el cielo, los
862A días y todos los sucesos. Y eso que anuncias pertinazmente que escribes la historia de Grecia al objeto de que sus hazañas no queden sin renombre pero, a pesar de ocuparte con particular atención de los asuntos de Atenas, no has referido la procesión de Agra, que sale todavía hoy el día sexto cuando se celebra la acción de gracias por la victoria[62].

En cualquier caso, he aquí un argumento que secunda a Heródoto contra esa conocida acusación que se le imputa en el sentido de haber recibido de los atenienses, merced a sus halagos, una cuantiosa suma de dinero: en efecto, si hubiera participado este relato a los atenienses, no le hubieran consentido ni pasado por alto que Filípides[63], en el noveno día

[62] Como símbolo de reconocimiento en honor de Artemis Agrótera, por mor de la batalla de Maratón, se procedía a un sacrificio anual en el día sexto de Boedromión (cf. Aristóteles, *Constitución de los atenienses* 58, 1).

[63] VI 105-106. Filípides (forma correcta y no *Fidípides* como transmiten otros manuscritos, variante esta última basada en un juego de palabras que Aristófanes incluye en *Nubes* 67) era un *hemeródromo*, calificativo que recibían los correos oficiales, que podían recorrer distancias considerables a paso ligero. Este *hemeródromo* habría recorrido 1.140 estadios (= 202,5 Km.) en veinticuatro horas, distancia que, según estu-

del mes, reclamara el auxilio de los lacedemonios para la B
batalla, una vez que ésta había concluido, máxime cuando había llegado a Esparta un día después de haber salido de Atenas, según afirmación del propio Heródoto; de no ser que los atenienses enviaran a solicitar aliados después de haber derrotado a sus enemigos. En realidad, la hipótesis de que recibiera diez talentos como regalo de Atenas, por decreto escrito de Ánito, la refiere Diilo, un ateniense, persona no irrelevante en el ámbito de la investigación histórica[64].

Además, tras relatar la lucha de Maratón, Heródoto, en opinión mayoritaria de los autores, minimiza la hazaña al computar los cadáveres[65]. En efecto, se dice que los atenienses prometieron sacrificar en honor de Ártemis Agrótera un número de cabras equivalente al de los bárbaros que
hubieran matado, pero que después, tras la batalla, cuando C
fue patente la masa innúmera de cadáveres, decretaron suplicar a la divinidad[66] que les eximiera de su voto a condición de que ellos sacrificarían quinientas cabras con periodicidad anual.

---

dios actuales, puede abarcarse en el citado tiempo con una preparación adecuada. Cf. H. M. Lee, «Modern ultra-long distance running and Philippides run from Athens to Sparta», *AncW* 9 (1984), 107-133.

[64] *F. Gr. Hist.* II A, 73, fr. 3. Diilo recopiló una historia universal en treinta y seis libros; en ellos insertaba datos de Sicilia en el período 357-297 a. C. Se cree que este autor es fuente importante para Diodoro. Véanse más detalles sobre Diilo en F. Jacoby, *Atthis*, Nueva York, 1973 (= 1949), págs. 118 y 292.

[65] Heródoto (VI 117) cifra en 6.400 los bárbaros aniquilados. Sin embargo, ello no parece satisfacer a Plutarco; sea como fuere, hay autores tardíos que defienden un número más elevado: en el caso de Justino (II 9, 20), el guarismo asciende a 200.000.

[66] Cf. asimismo, con ligeras variaciones, Jenofonte, *Anábasis* III 2-12, y el escolio a Aristófanes, *Caballeros* 660.

27. Independientemente de lo comentado, veamos los acontecimientos que sucedieron tras la batalla; «sin embargo, con el remanente de la flota» —afirma— «los bárbaros reanudaron la navegación y, tras recoger a los esclavos apresados en Eretria de la isla en que los habían dejado, doblaron Sunio con el deseo de llegar a la ciudad antes que los atenienses. Entretanto, en Atenas, circulaba la acusación de que los bárbaros habían proyectado tales operaciones a instancias de los Alcmeónidas. Resulta que habrían acordado con los persas enarbolar un escudo cuando éstos se encontraran a bordo de sus naves. En fin, los persas doblaron Sunio de este modo»[67]. Obviemos el que califique de esclavos,
D aquí, a los de Eretria pese a no haber mostrado un arrojo y pundonor inferior a ningún griego, y sí haber corrido una suerte indigna de su valía; y cuestión menor es la acusación lanzada contra los Alcmeónidas, entre quienes se encontraban las familias más nobles y los hombres de mayor reputación; ahora bien, la dimensión de la victoria queda desbaratada y el desenlace de la celebrada batalla se convierte en nada; tampoco da la impresión de haber sido una lucha o una operación importante, sino un breve escarceo con los bárbaros tras su desembarco (como dicen los ridiculizadores
E y envidiosos), de ser cierto que no huyen tras la batalla, cortando las amarras de las naves y confiándose al viento para que les lleve lo más lejos posible del Ática; al contrario, se les levanta un escudo en señal de traición, navegan rumbo a Atenas con la esperanza de tomarla y, tras doblar Sunio en una atmósfera de calma, llegan a la altura de Fale-

[67] VI 115 (sobre la imputación que recae en los Alcmeónidas, cf. VI 121 ss.). La señal habría sido convenida para que los ateniense propersas estuvieran prestos a actuar. En opinión de Lachenaud *(ad. loc.)*, la señal debía de proceder del Pentélico, único emplazamiento desde donde pueden divisarse a la par Atenas y Maratón.

ro mientras que los hombres más destacados y reputados entregan a traición la ciudad en su desesperanza. Y es que, incluso cuando más tarde absuelve a los Alcmeónidas, imputa a otros la traición: «A fe que un escudo fue enarbolado, y el hecho es incontrovertible»[68]. Lo afirma él, que vio per- F
sonalmente el suceso. Resulta imposible que esto ocurriera, porque los atenienses habían obtenido una victoria aplastante; pero, si hubiera ocurrido, la señal no habría sido avistada por los bárbaros, que huían hacia las naves a duras penas, entre heridas y proyectiles, y abandonaban su puesto según la presteza de cada cual. Sin embargo, cada vez que pretende hacer apología de los Alcmeónidas se retracta de los reproches que fue el primero en lanzar y dice: «Con todo, me resulta asombroso —considero inaceptable tal explicación— que los Alcmeónidas pudieran haber enarbolado un escudo, según lo acordado con los persas, en su deseo, claro, de que los atenienses quedaran sometidos a Hipias»[69]. Estoy recordando un verso paremíaco:

espera, cangrejo, y te soltaré.

¿Por qué te obcecas en prender algo si prefieres, una vez prendido, soltarlo? Primero acusas y después haces apolo- 863A
gía; es más, escribes calumnias, que luego retiras, contra personajes ilustres; entonces, es obvio que no te crees ni a ti mismo. Si te das cuenta, dices que los Alcmeónidas enarbolaron un escudo ante los bárbaros que, vencidos, huían. E indudablemente te muestras como un delator falsario cuan-

[68] VI 124, 2.

[69] Heródoto defiende con ardor la inocencia de los Alcmeónidas. De todas maneras, lo cierto es que, como indica C. SCHRADER *(Heródoto...,* VI, n. 620), la estrategia persa está basada en la existencia de una facción filopersa en Atenas. Una información minuciosa presenta D. GILLIS, *Collaboration with the Persians*, Wiesbaden, 1979.

do haces apología de los Alcmeónidas; pues si los Alcmeónidas «han demostrado abierta aversión a la tiranía tanto o más que Calías, el hijo de Fenipo y padre de Hipónico», según escribes en el mismo pasaje, ¿cómo vas a sostener aquella conspiración que has reseñado en las primeras citas?
B Dices que reinstauraron a Pisístrato en la tiranía, tras su exilio, a fin de trabar un vínculo matrimonial con él, y no lo iban a derrocar otra vez hasta que fuera acusado de mantener relaciones ilegítimas con su mujer.

En suma, tantas contradicciones presenta este relato; porque, en efecto, cuando entre calumnias y suspicacias sobre los Alcmeónidas depara alabanzas a Calias, hijo de Fenipo, y añade el nombre de su hijo Hipónico quien, en palabras de Heródoto, se hallaba entre los atenienses más adinerados, está reconociendo que inserta el nombre de Calias no porque guarde relación con los hechos sino por servilismo y agradecimiento a Hipónico[70].

28. Aunque, como todos saben, los argivos no rehusaban la alianza con los griegos, sino que solicitaban coman-
C dar la mitad del grueso de la alianza para no quedar subordinados a los lacedemonios, sus más enconados enemigos, y seguir a sus órdenes, —es que, además, no podía ser de otro modo—, apunta una explicación sumamente malevolente cuando escribe: «como los griegos intentaban recabar su ayuda, ellos reclamaron, en la perfecta inteligencia de que los lacedemonios no les harían partícipes del mando, a fin de tener un pretexto para adoptar una política de neutrali-

[70] La familia de Calias era una de las más acaudaladas en Atenas. Hipónico, el hijo de Calias, era uno de los generales en el 427-26 a. C. (cf. Tucídides, III 91, 4).

dad»[71]. Añade que, tiempo más tarde, embajadores argivos se acercaron a Susa para recordar su conducta a Artajerjes y éste les contestó que «consideraba a Argos, más que a ninguna, su mejor aliada»[72]. Acto seguido, retractándose con circunloquios —como tiene por costumbre—, afirma que carece de un conocimiento detallado sobre tales cuestiones; sin embargo, sí conoce que hay acusaciones para todos: D
«tampoco los argivos incurrieron en el comportamiento más denigrante. Y aunque yo tenga el deber de explicar lo que se ha dicho, al menos no me veo obligado a creérmelo en su globalidad (y esta afirmación se tenga presente ante mi obra toda), pues incluso se dice que eran los argivos, naturalmente, quienes lanzaron su llamada al Persa para invadir Grecia, puesto que su enfrentamiento con los lacedemonios había resultado calamitoso y preferían, ante el cariz desfavorable de la presente situación, aceptar cualquier solución»[73].

Pues bien, lo que afirma a título personal que contestó el etíope ante las esencias y el manto de púrpura: «qué falsos E
son los ungüentos de los persas y qué falsas sus ropas»[74], se le podría aplicar —¿o no?— al propio Heródoto: «qué falsas son las expresiones y la forma de los relatos herodoteos»;

retorcido e insano todo en derredor[75];

---

[71] VII 150, 3. El concepto de neutralidad en la Grecia clásica ha sido excelentemente estudiado por V. Alonso Troncoso, *Neutralidad y Neutralismo en la Guerra del Peloponeso (431-403 a. C.)*, Madrid, 1987. Para cuestiones de carácter terminológico son particularmente importantes las págs. 115-125.

[72] VII 151.

[73] VII 152, 3.

[74] Se trata de una reelaboración que Plutarco efectúa a partir de III 20-22.

[75] Eurípides, *Andrómaca* 448.

del mismo modo que los pintores proporcionan a las luces mayor claridad merced al sombreado, él intensifica las calumnias mediante negativas y suscita más hondas suspicacias mediante ambigüedades. Con todo, es irrefutable que los argivos hicieron escarnio de Heracles y su noble origen
F si no colaboraron con los griegos y, por un problema de liderazgo, cedieron su parte de valía a los lacedemonios. En verdad que habría sido preferible liberar a los griegos bajo el mando de los sifnios y citnios[76] a, dada la rivalidad con los espartiatas por el mando absoluto, abandonar contiendas de aquella magnitud y relevancia. Pero si hubieran sido ellos mismos quienes lanzaron su llamada al persa para invadir Grecia debido a su calamitoso enfrentamiento armado con los lacedemonios, ¿cómo es que no tomaron partido por el persa cuando llegó? Y si no tenían el propósito de colaborar con el monarca en la expedición, ¿cómo es que, al quedar atrás, ni siquiera dañaron Laconia u ocuparon de nuevo Ti-
864A rea[77], o se valieron de otra táctica para incomodar a los lacedemonios? Podían haber causado grandes estragos entre los griegos si hubieran impedido que los lacedemonios efectuaran una expedición a Platea con tamaño contingente de hoplitas.

29. No obstante, magnifica a los atenienses en este pasaje de su obra y los proclama liberadores de Grecia; desde luego, habría procedido con corrección y justicia de no haber añadido a sus alabanzas también un sinfín de expresiones injuriosas. Y en el siguiente caso llega a afirmar que los

[76] Las pequeñas islas de Sifnos y Citnos pertenecen a las Cícladas occidentales.

[77] Tirea es una ciudad de la costa nororiental de Laconia (VI 76). Por otra parte, existía una rivalidad tradicional entre Argos y Esparta por la posesión de la producción cerealista que la zona proporcionaba.

lacedemonios se habrían visto traicionados por el resto de los griegos: «una de dos, o habrían determinado, al quedar solos, morir generosamente realizando nobles empresas, o se habrían servido de un pacto con Jerjes al verificar que, a la vista de las circunstancias, el resto de los griegos abrazaba la causa persa»[78]; resulta evidente que su afirmación antedicha no obedece a una alabanza de los atenienses, sino que cuando alaba a los atenienses es para hablar mal de to- B
dos los restantes pueblos griegos. Así es, ¿cómo va uno, todavía, a indignarse por los constantes vituperios —de una acritud desproporcionada— hacia tebanos y focenses, cuando incluso acusa de traición a quienes arrostraron el peligro en defensa de Grecia, traición que no se llegó a producir pero que él sospecha se produjo? Sin esclarecer la situación de los lacedemonios, crea la duda de si cayeron en batalla con los enemigos o si se entregaron a ellos, y desconfía de la demostración (insignificante sin duda, por Zeus) que dieron en las Termópilas.

30. Cuando refiere el naufragio que sufrieron las naves C
del monarca, dice que «tras caer de las naves numerosas riquezas, Aminocles, hijo de Cretines, natural de Magnesia, obtuvo pingües beneficios gracias al apresamiento de una cantidad descomunal de oro y otros objetos de valor»; pero no lo deja ir sin dentellada: «sin embargo» —concluye—, «pese a que sus actividades le enriquecieron notablemente, la fortuna no le sonreía en el resto de facetas; efectivamente, un desgraciado incidente, también a este individuo, le afectó: mató a un hijo suyo»[79]. Al cabo, es de todo punto evi-

---

[78] VII 139.

[79] VII 190. En el sentido de que exterminó a su prole. Se trata de un pasaje oscuro, lo que explica las numerosas conjeturas que se han propuesto sobre el particular. Que el pasaje resulta oscuro se desprende del

dente por qué introduce en el relato los objetos de oro, las ganancias halladas y la riqueza procedente del mar: configura un pasaje y un marco en que ubicar el infanticidio de Aminocles.

D **31.** Aristófanes de Beocia[80] escribe que Heródoto no obtuvo de los tebanos la suma monetaria que solicitó y que, cuando intentó conversar con los jóvenes e instruirlos, se vio imposibilitado por los magistrados debido a la rusticidad y aversión al saber de éstos; aunque no existe ningún otro argumento probatorio, el propio Heródoto ha testimoniado en favor de Aristófanes mediante las afirmaciones vertidas, falsas unas, por adulación otras, y las restantes para vituperar a los tebanos con toda su inquina y difamación.

Revela, en efecto, que, ante todo bajo coacción, los tesalios abrazaron la causa persa (y dice la verdad). Además, E cuando vaticina cómo el resto de los griegos habría traicionado a los lacedemonios, insinúa que «no por voluntad propia sino bajo coacción cuando hubieran sido capturados ciudad por ciudad»[81]. Sin embargo, no concede a los tebanos la misma deferencia cuando se trata de la misma coacción. En realidad, enviaron a Tempe quinientos hombres con Mna-

---

número de conjeturas propuestas para el mismo. De hecho, R. W. Macan, *Herodotus. The fourth, fifth, sixth books with introduction, notes, appendices, indices, maps; Herodotus. The seventh, eight and ninth books with introduction, text, apparatus, commentary, appendices, indices, maps* (Nueva York, 1973 [= 1895, 1908, respectivamente]), *ad loc.*, se refiere a *hijos*, en plural, y no en singular como indica el propio Heródoto y prefieren, asimismo, How-Wells, *A commentary...*, II, pág. 215.

[80] *F. Gr. Hist.* III B, 379, fr. 5. Como señala Schwartz, *RE* II, 1 (1895), col. 994, Aristófanes de Beocia (s. iv a. C.) completó una crónica de su ciudad y, al parecer, sostuvo una encendida polémica literaria en relación con los testimonios herodoteos.

[81] VII 139, 3.

mía en calidad de estratego, y a las Termópilas cuantos soli-
citó Leónidas, quienes precisamente fueron los únicos, ade-
más de los tespieos, que permanecieron junto a él, mientras
que todos los demás lo abandonaron tras el cerco. Y cuando
el bárbaro se hizo con el control de los pasos, ocupó sus lí-
mites, y el espartano Demarato[82], quien merced a sus vín- F
culos de hospitalidad favorecía a Atagino[83], adalid de la oli-
garquía, logró hacerse amigo y huésped del monarca —en
tanto que los griegos se hallaban en sus naves sin que nadie
descendiera a tierra—, los tebanos, en esas circunstancias,
aceptaron las condiciones de paz apremiados por una nece-
sidad inexorable. Dado que no disponían de mar y naves
como los atenienses, ni residían como los espartiatas en la
zona más recóndita de Grecia, apostados en los desfiladeros
y con el único apoyo de espartiatas y tespieos, sucumbieron
en su combate contra el monarca persa, que se encontraba 865A
tan sólo a día y medio de camino. He aquí la imparcialidad
del escritor, al extremo de afirmar: «los lacedemonios, al ser
abandonados por sus aliados y quedar solos, se habrían va-
lido de un pacto con Jerjes»[84]. En cambio, a los tebanos,
que se enfrentaban con las mismas desgracias por idéntica
necesidad, los ultraja. Ante la imposibilidad de mutilar la
grandeza y gloria de la acción —y de negar que ellos la hu-
bieran realizado—, escribió lo siguiente para injuriarlos con

[82] Es el rey espartano, exiliado, que acompañó a Jerjes en calidad de consejero. Su inserción responde a la figura literaria del *Warner* o *Practical Adviser* de tanto éxito en la literatura griega.

[83] De Atagino, hijo de Frinón (probable beotarca en la Liga Beocia) cuenta HERÓDOTO (IX 15; 16, 5) que celebró un banquete en honor de Mardonio y otros cincuenta persas de alcurnia, al cual se sumaron otros tantos tebanos. Este personaje, cuya extradición reclaman los griegos en el 479 a. C., reaparece en la historia herodotea (IX 86). Cf. MACAN, *Herodotus... ad loc.*

[84] VII 139.

una insinuación y acusación mezquina: «en consecuencia, los aliados que fueron enviados emprendieron la marcha accediendo a las indicaciones de Leónidas; sólo los tespieos y tebanos se mantuvieron del lado de los lacedemonios: y de
B ellos, los tebanos permanecieron muy a su pesar, pues no lo deseaban; sucede que Leónidas los retenía en calidad de rehenes; los tespieos, empero, lo hicieron con absoluta convicción y afirmaban que jamás iban a hacer defección de Leónidas ni de los que con él habían partido»[85].

En suma, ¿no resulta evidente que observa una especial inquina y animadversión contra los tebanos, de ahí que no sólo arroje falsedades e inicuas afirmaciones sobre la ciudad, sino que ni siquiera se preocupe de la fiabilidad de su calumnia ni de, a consecuencia de su contradicción, parecer incoherente en opinión de ciertas personas? Así es, anticipa
C que «Leónidas, tras haber percibido el desánimo existente en los aliados y su rechazo a arrostrar el peligro conjuntamente, les ordenó que se retiraran»[86], pero acto seguido asegura que retuvo a los tebanos[87] —pese a la voluntad de éstos—, a quienes habría sido razonable expulsar, incluso aunque desearan permanecer, en el supuesto de haber recibido la acusación de abrazar la causa persa. Porque, cuando no había necesidad sino de hombres valerosos, ¿qué utilidad había en mezclar hombres de lealtad dudosa entre los combatientes? Parece claro que el rey de los espartiatas y mandatario de los griegos no tenía el desatinado propósito de «retener en calidad de rehenes» a cuatrocientos hombres armados entre sus trescientos, máxime cuando los enemigos
D efectuaban un acoso frontal y de retaguardia al mismo tiem-

[85] VII 222. Heródoto se detiene en la genealogía de Leónidas a fin de subrayar la condición del mandatario espartiata.

[86] VII 220.

[87] VII 222.

po. De hecho, si inicialmente los llevó consigo en calidad de rehenes, era probable que en el momento culminante ellos, despreocupándose de Leónidas, pretendieran huir así como que Leónidas albergase mayor temor ante el cerco practicado por ellos que ante el de los propios bárbaros.

Al margen de cuanto antecede, ¿cómo no podría antojarse ridículo que Leónidas ordenara batirse en retirada al resto de los griegos, porque tenían pronta la muerte, pero se lo impidiera a los tebanos a fin de conservarlos para Grecia, cuando la muerte del propio Leónidas era inminente? Si, en efecto, es cierto que llevaba en torno suyo a estos guerreros en calidad de rehenes —más bien de esclavos—, no debió retenerlos junto con las tropas que iban a morir sino con- E fiarlos a los griegos que se batían en retirada. Y la última de las explicaciones factibles, «que tal vez los retenía porque iban a morir», ha sido eliminada, en la práctica, por el historiador cuando, en lo concerniente al honor de Leónidas, escribe textualmente: «con todo, es obvio que Leónidas expulsó a los aliados porque, reflexionando sobre estos asuntos, pretendía que la gloria recayera estrictamente en los espartiatas, no por disparidad de criterios»[88]. En efecto, sería el colmo de la ingenuidad retener a los enemigos para hacerles partícipes de la gloria que negaba a los aliados. Es harto F evidente, a tenor de los hechos, que Leónidas no se enemistó con los tebanos sino que, incluso, los tuvo por fieles amigos[89]. Y es que, además, llegó a Tebas al frente del ejército y con sus súplicas obtuvo un privilegio a ningún otro concedido, a saber, pernoctar en el templo de Heracles; des-

---

[88] VII 220, 4.

[89] Plutarco obvia la posibilidad de que aquellos tebanos fuesen en expedición como voluntarios (cf. Diodoro, XI 4), por lo que, si el Paso de las Termópilas caía, no debían esperar recompensa alguna en su patria. Cf. How-Wells, *A commentary*..., II, pág. 229.

cribió minuciosamente a los tebanos la visión que contempló en sueños: creyó ver que, en un mar de grueso oleaje, las más notables e importantes ciudades griegas disputaban y se agitaban en contienda desigual mientras que Tebas sobrepasaba a todas y se elevaba hasta el cielo para, a continuación y de improviso, desvanecerse. Además, estos sucesos eran similares a los que, mucho tiempo después, acontecieron en la ciudad[90].

866A **32.** Heródoto, en su relato de la batalla, ha ensombrecido el supremo acto de Leónidas cuando afirma que la totalidad de sus efectivos sucumbió en el desfiladero emplazado en los aledaños de La Colina[91]; sucedió, sin embargo, de otra manera. En efecto, cuando descubrieron durante la noche la maniobra envolvente del enemigo, en pie de guerra movieron sus líneas hacia el campamento enemigo y hasta las inmediaciones de la tienda del monarca para matar al famoso mandatario y, después, morir a cambio. En consecuencia, llegaron hasta la tienda asesinando a todo el que les hacía frente y obligando a replegarse a los demás; pero, al
B no hallar a Jerjes, comenzaron a buscarlo entre el campamento, de enorme extensión, y se extraviaron, hasta ser exterminados a manos de los bárbaros que caían sobre ellos por todas partes[92]. El resto de valerosas acciones y expresiones de los espartiatas que, sobre el particular, Heródoto

[90] El sueño citado representa el auge y hegemonía de Tebas con Epaminondas para, acto seguido, quedar destruida bajo Alejandro el Grande (335); en realidad, el suceso que relata Plutarco pertenece a una tradición tardía, tebana con toda probabilidad. Sobre estos hechos, cf, en general, J. Buckler, *The Theban Hegemony, 371-362 B.C.*, Cambridge (Mass.), 1980.

[91] VII 225, 2-3. Se trata del emplazamiento de una loma al nordeste del muro focense.

[92] Cf. la versión en Diodoro, XI 9, 4-10.

omite se relatará en la *Vida de Leónidas*[93]; mas no parece mala cosa exponer, ahora, una pequeña muestra de ellos. Resulta que concurrieron a su propio concurso funerario antes de partir y que, al certamen, comparecieron sus padres y madres; entonces, el propio Leónidas repuso a quien le indicaba que tomaba un número exiguo de hombres para acometer la batalla: «en realidad, son muchos para morir»[94]; y dirigiéndose a su mujer que inquiría, en el momento de partir, si tenía algún consejo que dirigirle, respondió: «casa- c
os con hombres honrados y engendrad una descendencia próspera»[95]. Ya en las Termópilas, tras el cerco, como su deseo era preservar a dos hombres de noble familia, entregó a uno de ellos una misiva y lo despachó; sin embargo, éste declinó con palabras de enojo: «como guerrero te he seguido, no como mensajero»[96]; a continuación, encomendó al segundo dar un informe a los magistrados espartiatas, pero él objetó: «desempeñaré mejor mi cometido aguardando y, si aguardo, serán mejores las noticias»[97]; luego, abrazando su escudo, se incorporó a la formación.

Podría ser uno comprensivo si fuera otra persona la que soslayara tales hechos, pero quien saca a colación y rememora el cuesco de Ámasis, el instante en que el ladrón arrea a los asnos, el obsequio de los odres y otros muchos relatos

---

[93] Carecemos de noticias sobre tal biografía si es que, en realidad, Plutarco llegó a completarla.

[94] Cf. *Máximas de espartanos* 225A; Diodoro, XI 4, 3-4.

[95] Asimismo, cf. *Máximas de espartanos* 225A. La traducción pretende conciliar la respuesta de Leónidas a su mujer, Gorgo, y al mismo tiempo permitir que la recomendación se extienda al conjunto de las mujeres espartanas. Sobre este pasaje, cf. Pearson, *ad. loc.*

[96] Cf. *Máximas de espartanos* 221D; 225E.

[97] Cf. *Máximas de espartanos* 225E, con una leve variante.

D de esta naturaleza[98], no da la impresión de que obvie nobles hechos y dichos por descuido o desdén, sino que la causa de ello reside en su falta de bondad e imparcialidad respecto de ciertas personas.

33. Es el primero en afirmar que los tebanos «trabaron combate entre las filas de griegos aunque fuese bajo coacción»[99]. Pues no sólo Jerjes, según parece, sino que incluso Leónidas disponía de agentes provistos de látigo entre sus subordinados; azotados por ellos, los tebanos se vieron constreñidos a entablar combate contra su voluntad. ¿Qué delator sería más sañudo que el individuo que afirma, de un lado, que quienes tenían la posibilidad de marcharse y huir entablaron combate bajo coacción y, de otro, que abrazaron voluntariamente la causa persa sin contar con apoyo alguno a su lado? De inmediato, escribe que «cuando el resto del
E contingente griego se batía en retirada hacia La Colina, los tebanos, separados de ellos, se aproximaron con las manos extendidas a los bárbaros aduciendo la pura verdad: que abrazaban la causa persa y que habían ofrecido al monarca tanto tierra como agua, que su llegada a las Termópilas era, en realidad, bajo coacción y que declinaban la responsabilidad del quebranto sucedido al monarca; con esas afirmaciones lograron salvarse porque tenían también a los tesalios

[98] En II 162, 3 y II 121 HERÓDOTO integra, efectivamente, las mencionadas pinceladas anecdóticas. Con todo, Plutarco da la impresión de examinar aquí *pro domo sua* algunas características del método historiográfico del halicarnaseo, tan dado a considerar con fruición las *thōmásia* o fenómenos destacables de naturaleza prosopográfica o etnogeográfica. Véase el trabajo de C. SCHRADER, «La investigación histórica en Heródoto», *Estudios en homenaje al Dr. Antonio Beltrán Martínez*, Zaragoza, 1986, pág. 668.

[99] VII 233, 1.

como testigos de estos relatos»[100]. Con semejantes condiciones, entre clamores persas y alborotos multirraciales, huidas y persecuciones, tú piensa: el desarrollo de un juicio, la instrucción de testigos, y a los tesalios, en medio de muertes y vejaciones de unos y otros, haciendo apología de los teba- F
nos junto al estrecho desfiladero y explicando que los tebanos los habían expulsado del territorio que dominaban, en Grecia, hasta la zona de los tespieos, tras imponerse en la batalla y haber matado a su general Latamías[101]. Efectivamente, esas eran las relaciones, a la sazón, entre beocios y tesalios, sin ningún esfuerzo de diplomacia o de amistad en sus relaciones interestatales.

No obstante, admitamos como testigos a los tesalios. ¿De qué modo lograron salvarse los tebanos? «A unos, cuando intentaban pasarse a las filas del persa, los bárbaros los exterminaron» (según indica personalmente), «mientras que a la mayoría, a instancias de Jerjes, los estigmatizaron con la marca regia, comenzando por su general Leontíadas»[102]. 867A
Ahora bien, Leontíadas no era estratego en las Termópilas, sino Anaxandro, a tenor de las investigaciones de Aristófanes en sus *Comentarios sobre los magistrados*[103] y de Nicandro de Colofón[104], ni, con anterioridad a Heródoto, ninguna persona tiene noticias de que los tebanos fueran estigmatizados por orden de Jerjes. Por lo demás, ésta era la más poderosa defensa contra la acusación imputada y la ciudad tenía mo-

---

[100] VII 233, 1-2.

[101] Cf. *Camilo* 19, donde Plutarco data la batalla aludida con bastante posterioridad. En realidad, ningún autor, al margen del queroneo, cita el testimonio que acaso procede del historiador beocio Aristófanes, antes mencionado.

[102] VII 233, 2.

[103] *F. Gr. Hist.* III b, 379, fr. 6.

[104] *F. Gr. Hist.* III a, 271-272, fr. 35. De este autor se conservan dos poemas hexamétricos que permiten datar su curso vital hacia el s. II a. C.

tivos para, en justicia, ufanarse por aquellos estigmas, prueba de que Jerjes había resuelto que se considerase tanto a Leónidas como a Leontíadas sus más encarnizados enemigos; de hecho, ordenó mutilar el cuerpo del primero ya muerto y el del segundo lo marcó al rojo aún en vida. Sin embar-
B go, Heródoto presenta una muestra terriblemente cruel de que el bárbaro se ensañó con Leónidas, mientras vivía, como no lo hizo con otro hombre, pero dice que los tebanos, pese a abrazar la causa persa, fueron estigmatizados en las Termópilas y que —así, estigmatizados— volvieron a abrazar la causa persa, con resolución de ánimo, en Platea. Tengo la impresión de que Heródoto gusta de hacer bailar la verdad y diría, como Hipoclides[105] cuando hacía pantomimas con las piernas encima de una mesa, «no es problema de Heródoto».

34. En el libro octavo afirma que los griegos, presos de un pánico cerval, proyectaron la huida desde Artemisio con el propósito de refugiarse en el interior de Grecia, y que, ante la petición de los eubeos de aguardar cierto tiempo para evacuar sus familias y esclavos, ellos la desaprobaron hasta
C que Temístocles dio parte del dinero[106] que había recibido a

---

[105] VI 127-129. La cuestión afecta al mencionado individuo, un noble pretendiente de Agarista, hija de Clístenes de Sición. Sobre el carácter de las pantomimas que ejecutaba Hipoclides, véase W. R. NETHERLUT, «Break in. What cares Hippocleides?», *CO* 62 (1984), 6.

[106] Temístocles era natural del demo de Frearrio, sito a unos treinta km. al sureste de Atenas (su fecha de nacimiento se data en torno al 524 a. C.). En 493-492 era arconte epónimo y, merced a su influencia como estadista, logró ostraquizar a su más íntimo rival político, Arístides. Su actitud en las Guerras Médicas fue destacadísima. De hecho, adoptó la decisión de evacuar la población ateniense a las islas cercanas tras los sucesos de las Termópilas y, en la batalla de Salamina, su intervención fue capital. En cualquier caso, Plutarco, en la *Vida* que redacta sobre nuestro

Euribíades y a Adimanto, estratego de los corintios; sólo entonces los griegos permanecieron en sus posiciones y libraron batalla naval contra el bárbaro. El propio Píndaro, que procedía de una ciudad no aliada sino inculpada de abrazar la causa persa, no obstante, conmemora Artemisio,

donde los hijos de los atenienses establecieron
el brillante cimiento de la libertad.

Sin embargo, Heródoto —cuya obra, juzgan algunos, constituye un panegírico a Grecia— muestra sin rodeos que aquella victoria fue resultado de la corrupción y de la rapiña, y que los griegos entraron en combate con reparos y embaucados por sus estrategos, quienes habían recibido una suma de dinero. Pero su malevolencia no se limita a esto. D
Por contra, todos coinciden aproximadamente en que, si bien los griegos dominaron en los combates navales de Artemisio, cedieron allí al empuje bárbaro cuando tuvieron noticias de las Termópilas; así es, no les reportaba utilidad alguna permanecer en ese lugar, a la expectativa, para proteger la costa, una vez que la batalla se libraba en el interior de las Termópilas y Jerjes se había adueñado del control de las entradas. Sin embargo, Heródoto, ya antes de conocerse la muerte de Leónidas, presenta a los griegos con la intención de huir, y dice así: «pero viéndose muy mal parados, en particular los atenienses de cuya flota la mitad había resul- E
tado dañada, proyectaron la huida en dirección a Grecia». Admitamos denominar —o más bien reprobar— así la retirada antes del combate; pero él habló ya desde un principio

personaje, no se hace eco de la cuestión que aquí plantea, una acusación cuya génesis tuvo lugar, probablemente, tras la marcha de Temístocles a Persia lo que habría sido aprovechado por parte de enemigos personales y políticos del mandatario.

de «huida», ahora también la califica «huida» y poco más tarde reiterará «huida»; tan proclive es al término: «inmediatamente después de estos sucesos, llegó a bordo de una nave un hombre oriundo de Hestiea[107] para comunicar a los bárbaros que los griegos habían emprendido la huida desde Artemisio; y éstos, sin darle crédito, mantuvieron al informador bajo vigilancia y enviaron rápidas embarcaciones para cerciorarse».

¿Cómo dices? ¿Que emprendieron la huida como venci-
F dos, cuando los enemigos no daban crédito a su fuga, tras la batalla, porque los tenían por vencedores absolutos? ¿Habrá que creer, cuando escriba sobre un hombre o una ciudad, al individuo que, con una simple frase, suprime la victoria de Grecia, minusvalora el triunfo y considera que son mera petulancia y jactancia las inscripciones que depositaron en el templo de Ártemis Proseoa[108]? Así rezan los epigramas:

Sobre los guerreros de cada una de las razas del territorio [asiático,
los hijos de los atenienses antaño se impusieron en na- [val combate
en estas aguas; una vez exterminado el ejército de los persas
depositaron estos túmulos en honor de la virgen Ártemis.

868A Para sintetizar: no indica, en los combates, la disposición de las líneas griegas, ni clarifica el punto que cada ciudad tenía asignado en el combate naval; sin embargo, en lo tocante al instante de zarpar —lo que este sujeto califica de «huida»— afirma que los corintios fueron los primeros en

[107] Se trata de una localidad situada en la isla de Eubea, a unos veinte km. al oeste del cabo Artemisio.

[108] Esto es, «Ártemis con orientación al Este». El templo que aquí se alude es el que dio su nombre al promontorio de Artemisio.

hacerse a la mar mientras que los atenienses fueron los últimos.

35. Por lo demás, no tenía derecho a recriminar a quienes, entre los griegos, habían abrazado la causa persa; y máxime cuando juzgado, por algunos autores, ciudadano de Turios, mantiene, sin embargo, vínculos con los naturales de Halicarnaso[109], los cuales, pese a ser dorios, salieron en expedición contra los griegos en compañía de sus mujeres.

Carece, además, de la debida cortesía para calificar las necesidades de los constreñidos a abrazar la causa persa, al B extremo de que, tras comentar que los tesalios comisionaron una embajada a los focenses —rivales y enconados enemigos[110]— para informarles de que custodiarían su territorio indemne previo pago de cincuenta talentos, descalifica a los focenses con estas palabras: «los focenses eran, en aquella zona, los únicos que no pretendían abrazar la causa persa y la razón no era otra, según se infiere de mis investigaciones, que su inquina hacia los tesalios; por ello, si los tesalios hubieran nutrido el poder griego, los focenses, a mi juicio, habrían abrazado la causa persa»[111]. Por cierto que, poco después, manifiesta a título personal que trece poblaciones focenses fueron totalmente incendiadas a manos del bárbaro, que la región fue asolada, que fue pasto de las llamas el C

[109] Nuestro historiador era natural de Halicarnaso pero participó de la colonización de Turios, en la Magna Grecia, una empresa acometida por Atenas en el 444 a. C. Para más datos sobre el particular, véase C. Schrader, *Heródoto*... I, n. 1.

[110] Las desavenencias entre tesalios y focense tenían un antiguo origen motivado por rencillas de vecindad. Cf. M. Sordi, «La Guerra Tessalo-Focese del V secolo», *Riv. Filol. Istr. Class.* 31 (1953), 235-258.

[111] VIII 30.

templo situado en Abas[112], y que hombres y mujeres fueron aniquilados a excepción de cuantos ganaron, en su huida, el Parnaso[113]. No obstante, sitúa en la misma línea de maldad a quienes encararon las últimas penalidades, para no cejar en su noble empresa, que a quienes abrazaron con ánimo decidido la causa persa. Además, ante la imposibilidad de reprobar los hechos de los focenses, crea por escrito un conjunto de acusaciones mezquinas y de insinuaciones sobre ellos, y nos insta a que se tomen en consideración sus intenciones no en virtud de los hechos que realizaron sino en función de los que presuntamente hubieran realizado si los
D tesalios no hubieran adoptado las resoluciones que tomaron, como si hubieran descartado la traición al estar el puesto ocupado por terceros.

En el caso de que cualquier individuo manipulara para excusar el medismo de los tesalios so pretexto de que no pretendían tal cosa, sino que abrazaron la causa persa contra su voluntad, debido a sus discrepancias con los focenses, cuando vieron que estos apoyaban a los griegos, ¿no parecería, acaso, que alababa sus acciones del modo más indecoroso y que, por halagar a otros, alteraba la realidad ideando nobles motivos para sus acciones mezquinas? Desde luego, yo así lo creo. En consecuencia, ¿cómo no va a parecer que el escritor es un delator manifiestamente falsario, cuando declara que los focenses asumieron la opción adecuada no por su gallardía, sino porque verificaron que los tesalios

[112] Emplazamiento situado en una zona fronteriza entre la Fócide y la Lócride. Aquí se encontraba un santuario de Apolo y un oráculo que los focenses preferían, como es natural, al de Delfos. Cf. A. Masaracchia, *Erodoto. La Bataglia di Salamina. Libro VIII delle Storie,* Verona, 1977, pág. 171.

[113] Heródoto, VIII 32-33. Es el famoso macizo que se halla al nordeste de Delfos.

eran partidarios de la opción contraria? No atribuye, en modo alguno, esa difamación a otros, como tiene por costumbre, ni dice que la ha escuchado, sino que se infiere de sus investigaciones personales. En esa circunstancia, debía aportar las pruebas que le habían persuadido de que quienes observan un talante similar a los más nobles abrigan los mismos proyectos que los más miserables. E

Y es que el motivo de la animadversión se antoja ridículo; efectivamente, las diferencias de eginetas con atenienses, calcideos con eretrieos, y corintios con megareos no les impidieron aliarse con Grecia; por su parte, los macedonios, que abrazaban la causa persa, no modificaron la relación amistosa de los tesalios hacia el bárbaro pese a tratarse de sus enemigos más enconados. Sucede que un peligro común reprimió sus rencillas particulares de suerte que, al deponer sus restantes actitudes, tomaron la decisión ya por su gallardía, en favor del honor, ya por coacción, en favor de lo conveniente. Con todo, incluso tras la citada coacción que les indujo a someterse a los medos, estos hombres se reincorporaron a las filas griegas (es más, el espartiata Lácrates[114] testificó públicamente en favor de sus intereses); además, el propio Heródoto —forzado prácticamente por los hechos— admite que, en los sucesos de Platea, aun focenses permanecieron del lado de los griegos[115]. F

36. Así las cosas, no debe sorprendernos que se ensañe acerbamente con los infortunados, cuando incluye en el número de enemigos y traidores a quienes permanecieron del lado griego y afrontaron conjuntamente el peligro: «en efec- 869A

[114] Carecemos de información adicional sobre este sujeto.

[115] En IX 17-18, Heródoto admite que los focenses habían abrazado la causa persa con muchos reparos.

to, los naxios enviaron tres trirremes para socorrer a los bárbaros, pero el trierarca Demócrito persuadió a sus compañeros para tomar partido por la causa griega»[116]. El caso es que no sabe alabar sin censurar, de modo que, para el encomio de un solo hombre, debemos escuchar maledicencias de toda la ciudad y de su población. En favor de los naxios testifican Helánico[117], entre los autores más antiguos, y Éforo, entre los más recientes; el primero relata que los naxios acudieron en socorro de los griegos con seis naves, el segundo que con cinco. E incluso el mismo Heródoto muestra
B de manera fehaciente que él ha tramado este ardid. Lo cierto es que los cronistas de Naxos sostienen que, ya previamente, habían rechazado a Megábatas cuando avanzaba en su navegación hacia la isla con doscientas embarcaciones y que, a su vez, expulsaron al estratego Datis[118] después de que incendiara por completo los templos sin haber intentado causar daño alguno a los propios naxios. Y si, como Heródoto ha afirmado en otro pasaje, los bárbaros incendiaron y aniquilaron la ciudad de los naxios en tanto que la población buscaba la salvación en su huida en dirección a las montañas, buena excusa, sí, tenían éstos para enviar auxilio a los

[116] Es una paráfrasis de VIII 46, 3. Naxos es isla perteneciente a las Cícladas y había sufrido una acometida por parte de Datis y Artáfrenes durante el viaje a Atenas en la expedición del año 490.

[117] *F. Gr. Hist.* I, 4, fr. 183; II A, 70, fr. 187. De Helánico de Lesbos (siglo IV a. C.) suelen admitirse un total de veinticuatro obras de naturaleza mitográfica e histórica. Cf. D. Ambaglio, «L'opera storiografica di Ellanico di Lesbo», *Ricerche di storiografia antica*, II, Pisa, 1980, págs. 9-192.

[118] Datis era el auténtico cabecilla de la expedición persa durante la Primera Guerra Médica. Sin embargo, se antoja inverosímil la expulsión de los persas por parte de los naxios. Más bien parece una reinterpretación, en clave patriótica, de cierta escaramuza que los naxios habrían realizado contra algunos persas rezagados.

que habían destruido su patria en lugar de defender a quienes defendían la causa común de la libertad. Resulta palma- C
rio, entonces, que no quería alabar a Demócrito sino urdir un engaño para desprestigiar a los naxios, dada la absoluta marginación y silenciamiento de la hazaña y la bizarría de Demócrito, que en un epigrama mostró claramente Simónides:

Demócrito fue el tercero en entrar en lid cuando griegos y
[persas
trabaron combate naval en las inmediaciones de Sala-
[mina;
cinco naves enemigas capturó y una sexta, doria, arrebató de
mano bárbara que la había apresado.

37. Pero ¿a qué viene irritarse por el asunto de los naxios? Ya que, si son —como dicen algunos— nuestros antípodas, los cuales habitan las profundidades de la tierra, imagino que no han oído hablar de Temístocles y de su plan: planeó un combate naval ante Salamina en defensa de D
Grecia para, con posterioridad, tras la derrota total del bárbaro, consagrar un templo a Ártemis Aristobula en Mélite. Pues bien, nuestro primoroso escritor desprecia este gesto, el de Temístocles, y concede la fama a otro individuo. He aquí lo que escribe literalmente[119]: «en el momento preciso en que Temístocles llegaba a su nave, Mnesífilo, un ciudadano ateniense, le interrogó sobre qué plan habían adoptado; cuando averiguó, por información de aquel, que la resolución consistía en dirigir las naves al Istmo y librar batalla naval en defensa del Peloponeso, dijo: 'sucede que si las naves son retiradas de Salamina, en lo sucesivo ni si-

[119] En realidad, Plutarco sintetiza el pasaje que HERÓDOTO ofrece en VIII 57, 1-2.

quiera librarás batalla naval por patria alguna; se marcharán,
E efectivamente, divididos según las ciudades a que cada contingente pertenezca'». (Y poco después) «ahora bien, si hay alguna idea, acude e intenta revocar los acuerdos adoptados (en el supuesto de que convenzas a Euribíades[120] para cambiar de opinión y, por consiguiente, mantenga aquí su posición)». Acto seguido, insinúa que: «a Temístocles le agradó particularmente la sugerencia y, sin objetar nada a tal extremo, marchó en pos de Euribíades»; y prosigue, en su redacción, con expresiones de esta guisa: «precisamente allí Temístocles, sentado a su lado, le informó de todas las noti-
F cias que había recabado de Mnesífilo —y añadiendo otras— haciéndolas pasar por suyas». ¿Ves cómo Heródoto coadyuva a una reputación malevolente de Temístocles, cuando dice que hace pasar por suyo el planteamiento de Mnesífilo?[121].

38. Y para mayor escarnio, si cabe, de los griegos, afirma no sólo que Temístocles no se percató de lo que resultaba conveniente, sino que le pasó por alto a él, quien había recibido el sobrenombre de Odiseo merced a su sagaci-

---

[120] Se trata del general espartano que culminó el plan proyectado por Temístocles para la batalla de Salamina (septiembre del 480). La discusión que subyace entre Temístocles y Euribíades (y de cuya veracidad histórica duda MACAN, *Herodotus... ad loc.)* da la impresión de ser una ficción tardía, tendente a enfatizar las tensiones entre Atenas y Esparta.

[121] El episodio de Mnesífilo (personaje que actúa como *Warner* o *Practical Adviser)* presenta características de tenor homérico. En efecto, es muy homérica la situación de un héroe que, en circunstancias delicadas, recibe la inspiración correspondiente. Para más detalles sobre el episodio, cf. F. J. FROST, «Themistocles and Mnesiphilus», *Historia* 20 (1971), 20 ss.

dad[122], y que Artemisia[123], la conciudadana de Heródoto, sin que nadie la instruyera y con una reflexión personal, aconsejó a Jerjes en estos términos: «los griegos no van a ser capaces por más tiempo de resistir tus embates, ya que tú los vas a dispersar; y huirán divididos según las ciudades 870A a que pertenezca cada contingente; y no es previsible que ellos, si lanzas tu infantería sobre el Peloponeso, vayan a permanecer impasibles ni que pretendan presentar batalla naval en defensa de Atenas; mas si, en otro supuesto, te apresuras a combatir por mar, mucho me temo que tu fuerza naval resulte gravemente dañada y, en consecuencia, tu infantería sufra bajas de seria consideración»[124]. En fin, que tan sólo le faltó a Heródoto versificar estos vaticinios para hacer de Artemisia la Sibila que profetiza el futuro con exactitud similar. Por esa razón Jerjes le confió la tutela de sus hijos para llevarlos a Éfeso[125]; olvidó, al parecer, traer mujeres de Susa por si los niños precisaban de cuidados femeninos.

39. Ahora bien, no nos interesa la razón de sus falsedades. Nos limitamos a elucidar lo que falsea. Afirma, por B

[122] La astucia de Temístocles era proverbial (cf., por ejemplo, TUCÍDIDES, I 138, 3), si bien es Plutarco el único autor en calificar al mandatario con el sobrenombre de Odiseo. Una revisión sobre la idiosincrasia de Temístocles ofrece H. MARTIN, «The character of Plutarch's Themistocles», *Trans. Am. Phil. Assoc.* 92 (1961), 326-339.

[123] El papel que desempeña Artemisia, hija del tirano Lígdamis y de madre cretense, resulta equiparable al que adopta un Demarato con el mismo Jerjes (VII 234 ss.). Ello convierte a esta mujer en una verdadera *Warnerin*.

[124] VIII 68 b-g.

[125] VIII 103.

cierto, que —en palabras de los atenienses— Adimanto[126], estratego corintio, cuando tenía en sus manos a los enemigos, se dio a la fuga sobrecogido y presa de pánico, sin retroceder ni deslizarse con cautela entre las naves contendientes, sino izando ostensiblemente las velas y haciendo virar a todas las embarcaciones; además, con posterioridad, quiso la suerte que, cuando bordeaba el extremo alejado de Salamina, encontrase una nave ligera de la que se alzó una voz: «a fe que tú, Adimanto, al ordenar la retirada has trai-
c cionado a los griegos; sin embargo, ellos obtienen ya una victoria pareja a las súplicas formuladas para imponerse sobre sus adversarios». Esa nave ligera procedía del cielo, según parece; efectivamente, ¿qué necesidad tenía de hurtar una máquina de la escena si en cualquiera de las otras facetas supera a los trágicos con su petulancia? En consecuencia, Adimanto, dando crédito al suceso, «regresó al campamento para hallarse ante los hechos ya consumados. Esta es la versión difundida por los atenienses, si bien los corintios no están de acuerdo; al contrario, juzgan que, en el combate naval, se encontraban en primera línea. Testifica en su favor el resto de Grecia»[127].

He aquí el talante de este sujeto en la mayor parte de los temas; vierte acusaciones y calumnias de índole distinta en-
d tre distintas personalidades, de manera que no ceja en su

---

[126] Cf. VIII 94, 1-3. Adimanto, hijo de Ocito, se nos presenta como el opositor capital de Temístocles en la táctica seguida para la batalla de Salamina. El pasaje es, con probabilidad, un delicioso ejemplo de la manipulación con que operaron los atenienses respecto de las Guerras Médicas. Al decir de Dión Crisóstomo (*Discurso* 37, 7 y 17-19), este relato no aparecía en la primera versión de la *Historia* herodotea y fue incluida por el historiador como agravio contra los corintios al no haber accedido éstos a suministrarle cierta suma de dinero. Cf. Macan, *Herodotus...*, *ad locum*.

[127] VIII 94, 1-4.

intento de mostrar, a toda costa, la maldad de alguien. Un ejemplo: en este asunto logra que los atenienses, desacreditados, pierdan su reputación; pero es que, si se daba crédito a la calumnia, la perdían los corintios. Y tengo la impresión fundada de que no escuchó calumnias de los atenienses a los corintios ni de los corintios a los atenienses, sino de que es él quien destila falsas acusaciones, por igual, sobre los dos pueblos. Tucídides, sin ir más lejos, presenta a un ateniense en Esparta[128] quien, en discurso de réplica a un corintio, blasona reiteradamente de los hechos acaecidos en las Guerras Médicas y en la batalla naval de Salamina; pero el historiador no imputa a los corintios acusación alguna de traición o defección; y es que no resulta verosímil que los atenienses expresaran tamaña difamación respecto de la ciudad de los corintios, a la que veían inscrita en tercer lugar, tras los lacedemonios y ellos mismos, sobre las ofrendas conquistadas E
a los bárbaros. Más aún, los atenienses, en Salamina, facultaron a los corintios, como hombres que lucharon con valentía, para inhumar a sus difuntos en las inmediaciones de la ciudad y para grabar el siguiente epitafio:

Extranjero, moramos antaño la feraz ciudadela de Corinto,
mas ahora la isla de Áyax, Salamina, nos alberga.
Aquí, de naves fenicias defendimos la sagrada Grecia
a la par que apresábamos persas y medos[129].

Sigue aquí la inscripción sobre el cenotafio en el Istmo:

---

[128] Tucídides, I 73-78.

[129] Sobre este epigrama puede consultarse la revisión que establece A. L. Boegehold, «The Salamis Epigram», *Greek, Rom. and Byz. St.* 6 (1965), 179-186. En la actualidad se considera que tal epigrama conoció una doble versión: una doria, epigráfica, y otra jónico-ática, literaria.

Aquí yacemos quienes, con ofrenda de nuestras propias vi-
[das,
F *defendimos Grecia toda que se hallaba en el filo de la*
[navaja.

He aquí la inscripción de Diodoro, cierto trierarca corintio, sobre las ofrendas consagradas en el templo de Leto:

La tripulación de Diodoro arrebató a los enemigos persas
[estas
armas, vestigios de combate naval, para donarlas a Leto.

Y ahí está el propio Adimanto, a quien Heródoto vitupera con severidad al extremo de indicar: «era el único de los estrategos que ofrecía resistencia alegando que deseaba huir de Artemisio y no aguardar allí»[130]; obsérvese de qué reputación gozaba:

Este es el túmulo del famoso Adimanto merced al cual
toda Grecia se impuso la corona de la libertad.

871A Y es que no sería razonable que se hubiera concedido honor tal a un hombre cobarde y traidor, después de muerto, ni que él tuviera la osadía de imponer a sus hijas los nombres de Nausínica, Acrotinio y Alexibia respectivamente, así como de llamar a su hijo Aristeo[131], si aquella conducta no le hubiera reportado cierta notoriedad y distinción. E indu-
B dablemente resulta inverosímil que fuera desconocido —no ya a Heródoto sino tan siquiera al más humilde de los ca-

[130] VIII 5, 1.

[131] Los nombres aquí citados sucesivamente son de carácter parlante y redundan en la bonhomía de Adimanto.

rios[132]— el hecho de que únicamente las mujeres corintias, de entre todas las griegas, hubieran elevado aquella bella e inspirada plegaria a fin de que la diosa insuflara en el ánimo de sus maridos un deseo irrefrenable de luchar contra los bárbaros. Lo cierto es que el asunto fue divulgado y Simónides compuso un epigrama para las estatuas de bronce que se habían erigido en el templo de Afrodita —el cual mandó construir Medea, dicen unos que cuando había cesado de amar a su marido, otros que en agradecimiento a la diosa cuando cesó el amor de Jasón por Tetis. Este es el epigrama:

Aquí yacen estas mujeres que, en su inspiración, elevaron
[una plegaria a
Cipris por los griegos y ciudadanos que sostuvieron
[campal batalla.
Y es que Afrodita meditó no entregar a los arqueros medos
una acrópolis de griegos[133].

Más preciso era reseñar estos hechos y rememorarlos c
que incluir la contingencia de Aminocles y el infanticidio.

40. La verdad es que, tras dejarse llevar por las acusaciones que imputó a Temístocles, entre las cuales declara que, en sus viajes por las islas, no cesó de robar y lucrarse sin el conocimiento de los otros estrategos, termina por hurtar la corona de la victoria a los propios atenienses para imponerla a los eginetas cuando escribe lo que sigue: «una vez que los griegos enviaron las primicias del botín a Del-

---

[132] Los carios, situados al sur de Asia Menor, eran considerados como un pueblo de ignorancia prácticamente proverbial.

[133] El relato sobre las mujeres corintias y el epigrama se hallan recogidos en la obra de TEOPOMPO y de TIMEO (cf. *F. Gr. Hist.* II B, 115, fr. 285; III B, 566, fr. 10).

fos, resolvieron preguntar a la divinidad si había recibido primicias satisfactorias y óptimas; y ésta respondió que ha-
D bía recibido ofrendas de los otros griegos mas no de los eginetas, de quienes las reclamaba en proporción a su excelente contribución en la batalla naval de Salamina»[134]. Ya no atribuye las invenciones que destilan sus palabras a escitas, ni a persas, ni a egipcios, como Esopo hacía con cuervos y simios, sino que, utilizando la figura de Apolo Pitio, relega a Atenas del primer premio al valor en Salamina. El segundo premio fue concedido en el Istmo a Temístocles merced a que cada estratego se apropió del primer premio y le otor-
E gó el segundo[135], pero no se llegó a una solución definitiva. Aunque lo decoroso era reprobar la ambición de los estrategos, afirma que los griegos emprendieron la navegación por envidia, ya que declinaban proclamar al individuo citado el primero[136].

41. En el noveno y último de sus libros se apresura a verter cuanto le quedaba todavía de su mala fe hacia los lacedemonios: arrebata, en la medida de lo posible, la épica victoria y sonada proeza de la ciudad en Platea[137]. Así es:

---

[134] VIII 122. Como resulta habitual en indicaciones de esta índole, la respuesta es deliberadamente ambigua. En efecto, o la divinidad sugería que los eginetas le rindieran tributo de reconocimiento por haber sido recompensados, o quería que ellos le otorgaran la recompensa. En todo caso, las divergencias entre eginetas y atenienses eran conocidas: cf. el estudio de T. J. Figueira, «Herodotus on the early hostilities between Aegina and Athens», *Am. Journ. Phil.* 106 (1985), 49-74.

[135] VIII 123. Efectivamente, la votación para el segundo puesto, en favor de Temístocles, se produjo sobre el altar de Posidón en el Istmo.

[136] VIII 124.

[137] La batalla de Platea, del 479, fue decisiva en el curso de las Guerras Médicas para frenar el avance persa. Véase una relación pormenorizada de los testimonios antiguos y de las aportaciones de la crítica mo-

escribe[138] que, en una primera instancia, temían que los atenienses llegaran a abandonar a los griegos bajo las instigaciones de Mardonio pero que, una vez fortificado el Istmo, cuando pusieron a salvo el Peloponeso, se despreocuparon y desentendieron de los otros, celebrando fiestas en sus casas[139], ridiculizando a los embajadores de los atenienses y haciéndoles perder el tiempo. Por consiguiente, ¿cómo fue F
que llegaron a Platea cinco mil espartiatas[140], llevando cada guerrero consigo siete hilotas? o ¿cómo vencieron y exterminaron a un número descomunal de hombres, afrontando tamaño peligro? Escucha una interpretación que convence[141]: «sucedió» —afirma— «que estaba de visita en Esparta un hombre oriundo de Tegea, de nombre Quíleo, quien mantenía vínculos de amistad y hospitalidad con ciertos éforos; de ahí que éste los persuadiera para que comisionaran una expedición, indicando que ninguna utilidad les reportaba a los peloponesios la fortificación a lo largo del Istmo si los atenienses entraban en negociaciones con Mardonio». Esto indujo a Pausanias[142] a dirigirse a Platea con su ejér- 872A
cito; si, de lo contrario, algún problema personal hubiera re-

---

derna en D. Müller, *Topographischer Bildkommentar zu den Historien Herodots*, Tubinga, 1987, págs. 546-571.

138 IX 6-8.

139 Eran las Jacintias, que los espartanos celebraban en honor del joven a quien Apolo mató accidentalmente con un disco. Como avala el testimonio de Jenofonte, *Helénicas* IV 5, 11, los espartanos concedían una importancia notable a estas fiestas que duraban tres días, en el mes de Hecatombeón.

140 IX 10.

141 Plutarco glosa el testimonio que Heródoto refiere en IX 9.

142 Pausanias, hijo de Cleómbroto, quedó encomendado del mando de la citada expedición. Sobre su importancia en Platea, cf. Macan, *Herodotus...*, *ad loc.*

tenido al ínclito Quíleo en Tegea, Grecia no se habría salvado.

42. Pero, volviendo a los atenienses, no sabe cómo tratarlos; unas veces ensalza y otras despresfigia a la ciudad llevándola alternativamente arriba y abajo. Dice de ellos que polemizaron con los tegeatas sobre quiénes iban a ocupar la posición segunda y que, tras rememorar a los Heráclidas[143], y aludir a las operaciones llevadas a cabo contra las Amazonas y a los funerales de los peloponesios caídos al pie de Cadmea, por fin incidieron en Maratón[144], con un discurso
B jactancioso y con el orgullo de haber obtenido el mando del ala izquierda; poco después —continúa[145]— Pausanias y los espartiatas les entregaron el mando, instándoles a que ocuparan el ala derecha para hacer frente a los persas, y a que les cedieran a ellos el ala izquierda, pues, ante su inexperiencia en la lucha contra los bárbaros, declinaban hacerlo. Ahora bien, a menos que los persas hubieran combatido con ellos, se antoja absurda su negativa a enfrentarse al enemigo.

Sin embargo, en lo concerniente al resto de los griegos, afirma que sus estrategos comenzaron a evacuarlos a otro
C campamento: «cuando se pusieron en movimiento, recibieron con satisfacción la idea de huir de la caballería en dirección a la ciudad de los plateos; y llegaron, en su huida, hasta

143 El retorno de los Heráclidas sugiere la llegada de la estirpe doria mientras que los tegeatas, como arcadios, participarían de la población predoria.

144 Cf. TUCÍDIDES, I 73 ss.

145 IX 46. PLUTARCO soslaya, tendenciosamente, el dato (IX 28-29) de que los espartiatas habían confiado el flanco izquierdo a los atenienses y mostrado así mayor reconocimiento a los atenienses que a los tegeatas (considerando, por lo demás, que los efectivos atenienses ascendían a ocho mil y los tegeatas a mil quinientos).

el templo de Hera»[146]. En este pasaje acusa prácticamente a todos de indisciplina, deserción y traición a un mismo tiempo. Y, para concluir, indica que únicamente los lacedemonios y los tegeatas entraron en batalla con los bárbaros, y los atenienses con los tebanos, pero priva absolutamente de la hazaña a las demás ciudades que actuaron de modo similar[147]: «ninguna tomó parte en el combate, sino que, sentados todos junto a sus armas, abandonaron y traicionaron a quienes sostenían la lucha en su defensa; mucho más tarde, cuando fliasios y megareos se persuadieron de que Pausanias iba venciendo, realizaron un avance sobre la caballería tebana pero fueron, sin más, aniquilados; por su parte, los corintios, que no habían comparecido en la batalla, se apre- D
suraron a través de las colinas, después de la victoria, para eludir la confrontación con los jinetes tebanos». Efectivamente, los tebanos, mientras que se efectuaba la retirada, antecedieron a los bárbaros con la caballería y, desinteresadamente, prestaron su colaboración a los que huían, expresando su gratitud —claro que sí— por la estigmatización de las Termópilas.

Por otra parte, si nos atenemos a los corintios, la posición en la que combatieron a los bárbaros y el notable éxito que les deparó la batalla de Platea, contamos con la información de Simónides quien escribió en estos versos:

Y en el centro aquellos que moran en Efira de muchas [fuentes
en guerras de toda laya curtidos,
y aquellos que habitan la patria de Glauco, la ciudad de [Corinto,

146 IX 52. En realidad, con esa maniobra de repliegue se consiguió ganar tiempo para proyectar el plan definitivo de ataque.

147 He aquí una paráfrasis inexacta de IX 69.

E *también aquellos que ofrendaron el más hermoso testi-*
[monio de
su esfuerzo, el oro que brilla en el cielo: tanto su vasta fama
como la de sus padres acrecentará.

Lo cierto es que no enseñó estos versos en Corinto a ningún coro, ni compuso con ellos una oda de alabanza dedicada a la ciudad, sino que sencillamente refiere por escrito, en una elegía, los gloriosos acontecimientos.

Pero Heródoto, anticipándose a la acusación de false-
F dad que podría objetársele, «¿de dónde salen, entonces, los túmulos y todas esas tumbas y monumentos conmemorativos de los difuntos, en cuyo honor hacen sus ofrendas, aún hoy, los plateos ante la comparecencia de los griegos?»[148], ha imputado una acción más ominosa, a mi juicio, que la de traición a los compatriotas: «las tumbas de otros sujetos que puedan contemplarse en Platea pertenecen, según mis averiguaciones, a los distintos pueblos que, avergonzados por su ausencia del combate, han erigido túmulos vacíos como testimonio para generaciones venideras»[149]. De esta ausencia del combate —que era una traición—, es Heródoto la única persona que ha tenido noticias, mientras que Pausanias, Arís-
873A tides, lacedemonios y atenienses no se percataron de que los griegos se escabullían del peligro; más aún, los atenienses no impidieron que figuraran en la inscripción los eginetas por más que tenían sus diferencias, ni inculparon a los corintios, pese a acusarles de que huyeron de Salamina antes

[148] IX 85, 3. Al decir de Pausanias, IX 2, 5, las tumbas que podían verificarse eran tres y se encontraban junto a la entrada de Platea: una pertenecía a los espartanos, otra a los atenienses, y una tercera era fosa común para los restantes estados griegos.

[149] IX 85. Debieron de erigirse túmulos vacíos ante la imposibilidad de enterrar, en plena batalla, los cadáveres.

de conseguir la victoria, aunque Grecia testifique en sentido contrario. En todo caso, vivía, diez años después de las Guerras Médicas, un tal Cléadas de Platea[150], según afirmación de Heródoto, quien erigió en reconocimiento a los eginetas un túmulo que lleva el nombre de éstos.

¿Cómo pudo ocurrir, entonces, que atenienses y lacedemonios casi se enfrentaran con motivo de la erección del B
trofeo, y que, en vez de expulsar de los lugares de honor a los griegos que mostraron una actitud pusilánime y se dieron a la fuga, inscribieran sus nombres sobre los trípodes y pies de las estatuas, y les hicieran partícipes del botín? En fin, he aquí la inscripción que grabaron sobre el altar[151]:

Cuando los griegos merced al poder de la Victoria, labor
[de Ares,
expulsaron a los persas, erigieron un altar común a Zeus
en honor de una Grecia libre[152]. *[Eleuterio*

Heródoto: ¿tal vez esta inscripción la escribió también Cléadas o cualquier otro individuo por servilismo hacia las ciudades? En consecuencia, ¿qué necesidad había de efectuar un trabajo baldío cavando la tierra, e improvisar la construcción de tumbas y monumentos funerarios como testimo- C
nio para generaciones venideras, si podían contemplar su fama particular consagrada en los más notables y significativos exvotos?

---

[150] Este sujeto sólo aparece citado en IX 85, 3. Era *próxeno* de los eginetas por lo que su popularidad entre los atenienses resultaría escasa.

[151] Se trata del altar en honor de Zeus Liberador; el altar era centro de la festividad que, en honor de la Libertad, se celebraba en Platea cada cuatro años.

[152] Cf. *Arístides* 19.

Por cierto que Pausanias —quien abrigaba ya, según dicen, intenciones tiránicas— escribió en Delfos:

Pausanias, general en jefe de los griegos, una vez que ex-
[terminó al ejército
medo, erigió este monumento en honor de Febo[153],

haciendo extensiva, en cierto modo, su fama a los griegos al declararse personalmente su mandatario. Pero, comoquiera que los griegos no admitieron tal denominación sino que formularon quejas, los lacedemonios despacharon a Delfos quienes borraran esta inscripción del trípode y grabaran en
D su lugar, como era de justicia, los nombres de todas las ciudades. En cualquier caso, ¿resulta verosímil que los griegos mostraran su indignación por no figurar en la inscripción si eran conscientes de su ausencia de la batalla, o que los lacedemonios, tras suprimir el nombre de su mandatario y estratego, inscribieran los nombres de quienes desertaron y se escabulleron del peligro? Es tremendamente extraño que, si Sófanes, Aimnesto[154] y todos los que combatieron brillantemente en la insigne batalla no mostraron su pesar ante los
E nombres de los citnios y melios inscritos en los trofeos, Heródoto, por su parte, implique tan sólo a tres ciudades en la lid y suprima de los trofeos y templos a todas las restantes.

43. Pues bien, de los cuatro combates que, a la sazón, se libraron contra los bárbaros: afirma que los griegos se batieron en retirada de Artemisio y que, en las Termópilas, en

[153] Cf. Tucídides, I 132.

[154] Nuestro conocimiento sobre estos individuos es pobre. Sófanes fue un luchador ateniense, destacado en Platea y asesinado en Tracia (cf. VI 32); Aimnesto (o Arimnesto, lectura que ofrece Plutarco en *Arístides* 19) era un guerrero plateo que, según la tradición, acabó con la vida de Mardonio.

tanto que su estratego y rey arrostraba el peligro en primera línea, ellos permanecieron en casa, despreocupados, celebrando los festivales de Olimpia y Carnea[155]; en lo concerniente a su relato de Salamina, tiene escritas más historias F
sobre Artemisia que sobre el combate naval en su totalidad. Y, para finalizar, dice que, en Platea, los griegos descansaban ignorando, hasta su conclusión, el combate que se libraba, como si se tratase de la *Batracomiomaquia* que Pigres[156], el de Artemisia, compuso en una épica lúdica y banal y hubieran pactado la ejecución de un combate en silencio con el propósito de que los otros no lo advirtiesen. Es más, los propios lacedemonios —afirma— vencieron no porque fueran más valerosos que los bárbaros, sino debido a que luchaban contra soldados inermes o armados a la ligera. Naturalmente, ante la presencia del propio Jerjes, se arrojaron sobre los griegos a duras penas[157], forzados desde reta- 874A
guardia por los latigazos; pero en Platea, según parece, modificaron su actitud: «no iban a la zaga en valor y fuerza, pero su equipo, desprovisto de armas, les perjudicó en exceso; el caso es que, armados a la ligera como estaban, libraron combate contra hoplitas»[158].

Por consiguiente, ¿qué honor y relevancia han deparado a los griegos las mencionadas batallas, si los lacedemonios luchaban contra soldados inermes, la batalla pasaba inadvertida al resto de los presentes, los deudos de cada soldado rendían homenaje a cementerios vacíos, y los trípodes y altares que se levantan junto a los templos de los dioses eran cubiertos de inscripciones falsas? Ahora bien, Heródoto es

---

[155] Cf. VII 206, con una paráfrasis inadecuada y parcial de Plutarco.

[156] El poema citado se atribuye generalmente a PIGRES, un escritor cario. Cf. H. AHLBORN, *Der Froschmänsekrieg*, Berlín, 1968.

[157] En referencia a las Termópilas. Cf. VII 223.

[158] IX 62, 3; 63, 2.

el único que conoce la verdad, mientras que, a todos los
B hombres restantes que tienen noticia de los griegos, la fama de las hazañas pretéritas —merced a lo extraordinarias que fueron— los ha engatusado.

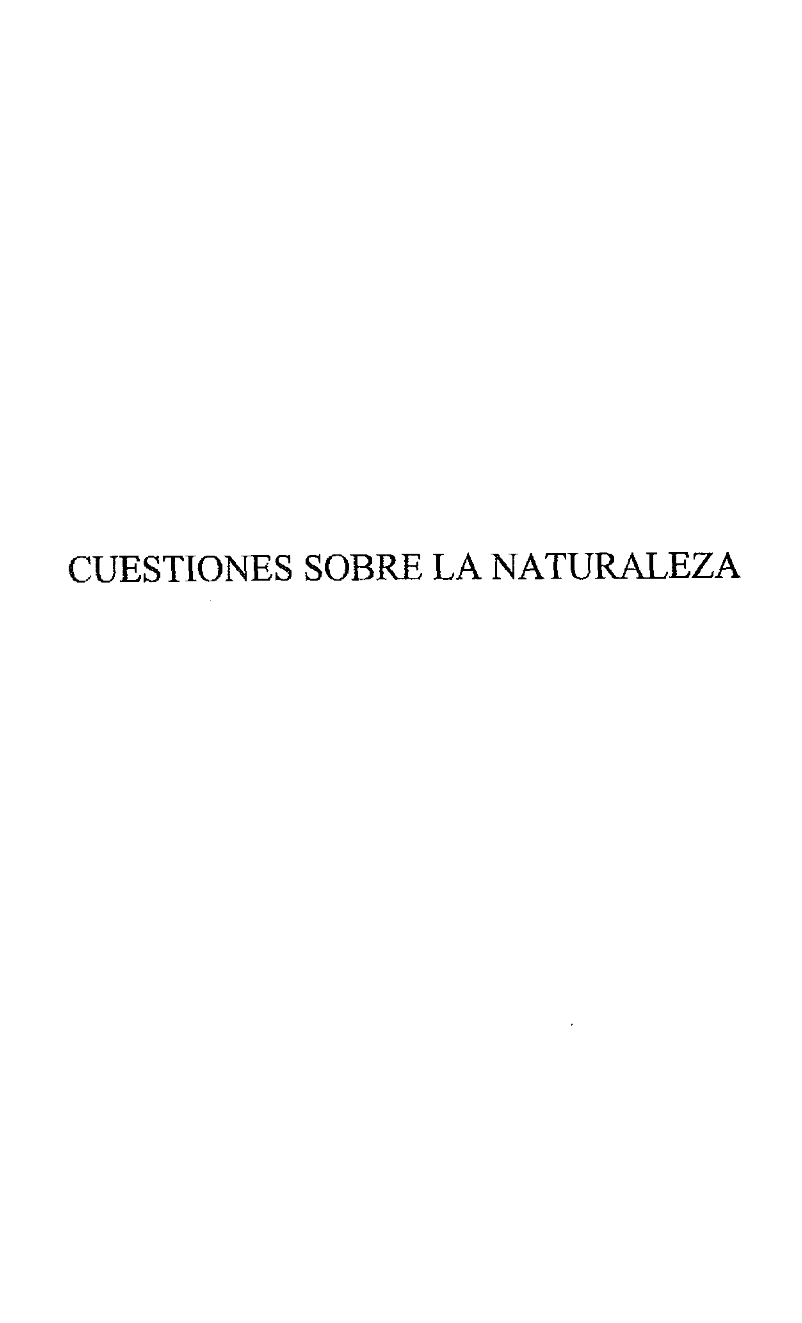
¿Y cómo así? Se trata de un escritor brillante, su prosa es bonita, sus relatos destilan gracejo y pericia, y elegancia: refiere

una fábula como el aedo de antaño, con sabiduría

no, sino con un estilo armónico y pulcro[159]. Que sí, su obra resulta atractiva y seductora para todos, pero es necesario ponerse en guardia ante la difamación y maledicencia que, como el escarabajo de la rosa, se oculta en su estilo sencillo
C y natural, a fin de no obnubilarnos al aceptar opiniones infundadas y engañosas sobre los estados y hombres más eximios y prestigiosos de Grecia.

---

[159] Plutarco se hace eco del carácter «homérico» que, en grado superlativo, la tradición literaria concedía a Heródoto. En efecto, la referencia a la epopeya y a las hazañas que en ella aparecen (lo que el historiador indica en su *Proemio),* la incorporación del nombre de una musa para cada uno de los libros y otros datos explican la apreciación de Dionisio de Halicarnaso, quien, en su *Carta a Pompeyo Gémino,* 3, 11, considera a Heródoto un divertido imitador de Homero (cf. también Luciano y sus *Relatos Verídicos* 1). En general, véase el trabajo de G. Steinger, *Epische Elemente im Redenstil des Herodot,* Kiel, 1957.



CUESTIONES SOBRE LA NATURALEZA

INTRODUCCIÓN

Se trata de un opúsculo que, por contenido y estructura, resulta difícil clasificar. En efecto, si atendemos a las aportaciones más acreditadas sobre la tipología de los géneros y subgéneros inherente a los *Moralia*, apreciamos que los críticos respectivos ofrecen consideraciones y soluciones parcialmente distintas. Así, Ziegler censa la obra entre los ensayos de Historia Natural (con *Sobre la cara visible de la luna* y *Sobre el principio del frío*) [1]; Flacelière opta por valorar el tratado con arreglo a la faceta de erudito propia de Plutarco [2]; por su parte, Gallo prefiere incluir la obrilla en el epígrafe que denomina *Problemata-Literatur*, junto a otras composiciones como *Cuestiones platónicas*, *Cuestiones romanas* y *Cuestiones griegas* [3]. Y en verdad parece delicado emitir una conclusión incontrovertible: decantarse por una u

---

[1] K. Ziegler, *Plutarco* [= «Plutarchos von Chaironeia», *RE*, XXI 1, 1951], trad. it., Brescia, 1965, págs. 116-117.

[2] R. Flacelière, intr. a *Plutarque, Oeuvres Morales*, I 1, París, 1987, pág. LXXXII.

[3] I. Gallo, «Strutture letterarie dei *Moralia* di Plutarco: aspetti e problemi», en J. A. Fernández Delgado, F. Pordomingo (eds.), *Estudios sobre Plutarco: aspectos formales (Actas del IV Simposio español sobre Plutarco)*, Madrid, 1996, pág. 11.

otra posibilidad depende de que primen unos criterios u otros, el examen de la forma o el del contenido.

En cualquier circunstancia, nuestro opúsculo carece de ciertos elementos tipológicos que informan buena parte de los ensayos plutarqueos. Con todo, la atribución de esta composición a Plutarco parece harto probable, ya que percibimos otros registros manifiestamente plutarqueos como la presencia de exhortaciones, apóstrofes, citas, interrogaciones ocasionalmente retóricas, etc. Por añadidura, la disposición de las cuestiones que Plutarco plantea se asemeja a la que consta, por ejemplo, en las *Charlas de sobremesa.*

He aquí, pues, una colección de cuarenta y una *cuestiones* acerca de la naturaleza, en las que Plutarco reflexiona, al modo de los *Problemata* pseudoaristotélicos, sobre ciertos aspectos de interés en el ámbito de la biología, zoología, meteorología, física, química y otras ciencias naturales. Siguiendo el inventario que propone Sandbach (a cuya edición crítica me he ajustado)[4], ocho *cuestiones* (XXXII-XXXIX) nos han sido legadas merced a la versión latina de Gybertus Longolius quien, en la primera mitad del siglo XVI, pudo colacionar cierto manuscrito milanés del que no constan huellas con posterioridad. Amén de ello, contamos con dos *cuestiones* (XL y XLI) cuya autoría genuina defiende Sandbach: éstas son conocidas por tradición indirecta gracias a la versión de Pselo en su *De omnifaria doctrina;* al parecer, los parágrafos 92-107 que observa este trabajo en su redac-

[4] F. H. SANDBACH, *Plutarch's* Moralia XI Loeb Classical Library, Londres-Cambridge (Mass.), 1970 (reimpr. = 1965), págs. 131-229. Por añadidura, dada la condición del tratado, el número exiguo de contribuciones sobre el mismo y la pericia de Sandbach en el tema correspondiente, quiero significar la deuda contraída con esta edición ya que he atendido con frecuencia a sus excelentes indicaciones y notas explicativas.

ción original se corresponden con las *Cuestiones sobre la naturaleza* de Plutarco y en tal redacción se hallan dos *cuestiones* adicionales.

La técnica compositiva de nuestras cuestiones es sencilla y bien formalizada: por lo general, Plutarco hace uso —y aun abuso— de estilemas repetitivos mediante la inclusión inicial de una pregunta directa introducida mediante la fórmula *dià tí...* para, acto seguido, ofrecer una respuesta en interrogativa disyuntiva con dos o más elementos. No obstante, como en otros tratados de cariz aproximado (ahí está *Sobre si es más útil el agua o el fuego* o, en menor medida, *Sobre el principio del frío),* y sin perjuicio del tono retórico asimismo patente en la composición que nos ocupa, detectamos cierto desaliño en la redacción y un estilo de limitada nobleza literaria, por lo que resulta aceptable la sugerencia de Sandbach en el sentido de que *Cuestiones naturales* constituye «a collection of notes, intended perhaps to provide material that could be incorporated into literary works, perhaps even for circulation among interested friends, but not for a general public»[5]. Una colección de notas, la presente, en la que Plutarco parece atenerse a las observaciones de la escuela aristotélica con la inclusión ocasional de reflexiones personales. En el material que Plutarco proporciona podremos verificar el manejo de un léxico científico importante que nos alerta sobre el acervo de información que el de Queronea manejaba: aquí sobresalen términos de especial interés como *krâsis, pépsis, pneûma* y otros relevantes para la literatura sobre ciencias naturales[6].

[5] F. H. Sandbach, *ibid.*, pág. 135.

[6] Los términos significan, respectivamente, «mezcla», «cocción» y «soplo», si bien conviene matizar su traducción en los contextos oportunos. Sobre la cuestión, cf. la pormenorizada exposición de F. H. Sandbach, *ibid.*, págs. 138-141.

En lo tocante al texto que la tradición nos ha legado, contamos básicamente con tres manuscritos: el *Urbinas* 97 (siglos X-XI), el *Palatinus Heidelbergensis* 283 (siglos XI-XII) y el *Ambrosianus* 859 redactado por Planudes[7].

El presente opúsculo figura en el denominado *Catálogo de Lamprias* con el número 218.

NOTA AL TEXTO

	SANDBACH	TEXTO ADOPTADO
913C	καρποῖς	θερμοῖς (codd.)
914A	ἀγγεῖον	om. codd.
914D	ᾗ δι' αὑτῆς	ᾗ αὐτὴ (STEPHANUS)
914D	ἐπισφαλέστατ' ἔχον	ἐπισφαλεστάτην ἔχοντος (codd.)
915E	τοῦ	om. codd.
915E	φύτευε	φυτεύετε (codd.). Vide SANDBACH ad loc.
916B	χρόαν	χροιὰν (codd.)
917C	συνημμένον	συμμένον (codd.). Vide SANDBACH ad loc.
917C	δι' ὄψιος ἀμμιμνῄσκων	διὰ πέψεως ἀμμίσγων (codd.)
917E	κέρματα	κέμματα (codd.)
918B	πεγνυμένας	πεγνύμενος (codd.)
918C	διδασκαλία ποθὲν οὔτε	om. codd.
918E	lac. stat. SANDBACH	post κιρνώμενον signum interrogationis conieci
919A	αἷς μᾶλλον	διὸ μᾶλλον ἢ (codd.)
919B	φανεῖται	φαίνεται (codd.)
921D	ἐπὶ πῦρ τῇ	om. codd.

---

[7] Para más detalles sobre la condición de los distintos manuscritos, cf. F. H. SANDBACH, *ibid.*, págs. 144-147.

CUESTIONES SOBRE LA NATURALEZA

1. ¿Por qué razón el agua del mar es inadecuada para que los árboles se alimenten? 911C

¿Se trata acaso de la misma razón por la que no alimenta a los animales terrestres? Y es que autores como Platón[1], D Anaxágoras y Demócrito[2] consideran que las plantas son animales fijados en la tierra. En efecto, que el agua del mar sea nutricia y potable tanto para plantas marinas cuanto para los peces no permite inferir que alimente a los animales y plantas que viven en la tierra: el caso es que, debido a su grosor, no puede penetrar en las raíces y, debido a su peso[3], no permite que las plantas crezcan. Puede demostrarse que es pesada y térrea mediante numerosos argumentos, en especial porque sirve de apoyo y soporte a las embarcaciones y a los nadadores[4].

¿O se trata más bien de que la sequedad es perjudicial para los árboles y de que el agua del mar provoca la sequedad? Ello explica que la sal evite la putrefacción y que los

---

[1] Cf. Platón, *República* 491D; *Timeo* 90A.

[2] Cf. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (3 vols.), Berlín, 1951-1952^{6}, I, pág. 297.

[3] O, también, «debido a su dureza».

[4] Cf. *Charlas de sobremesa* 685B.

rostros de quienes se bañan en el mar tengan, de inmediato, un aspecto curtido por la sequedad[5].

E ¿O es debido a que el mar contiene abundante materia grasa[6] (en efecto, el aceite es enemigo de las plantas y destruye aquellas a las que afecta)?[7]. Por este motivo, contribuye a prender el fuego e instamos a no arrojar agua del mar a las llamas.

¿O sucede que el agua del mar es, como afirma Aristóteles[8], amarga e inapropiada para el consumo debido a una mezcla de tierra quemada? Ocurre que la lejía se produce cuando se vierte agua dulce sobre cenizas y que esa combustión modifica y corrompe el agua buena y potable, del mismo modo que las fiebres tornan nuestros flujos en bilis. Cuentan que en el Océano Índico crecen bosques y plantas; sin embargo éstos no dan frutos[9] y se nutren del mucho li-
F mo que los ríos depositan allí. Por esta razón, no se originan lejos sino cerca de la tierra.

2. ¿Por qué, de modo natural, los árboles y las semillas se alimentan mejor con el agua de lluvia que con la de riego?

¿Acaso porque, como indica Leto[10], el agua de lluvia separa la tierra por impacto, crea vías en ella y penetra mejor en las raíces?

---

[5] Literalmente, «seco y áspero». Cf. *Charlas de sobremesa* 627D.

[6] Cf. *Charlas de sobremesa* 627C.

[7] Teofrasto, *Hist. de las plantas* V 16, 5; *CP* V 15, 6.

[8] Cf. *Meteor.* 358b. Sobre esta obra aristotélica disponemos de una reciente y excelente versión en castellano a cargo de J. L. Calvo, *Aristóteles. «Los meteorológicos»*, Madrid, 1996, con introducción, traducción, notas y bibliografía cuidadas.

[9] No obstante, cf. Plinio, *Hist. nat.* XIII 135, 139.

[10] Carecemos de noticias acerca de este autor.

¿O tal vez eso no es cierto y Leto ignora que incluso las plantas de aguas estancadas (como la espadaña, los fleos y 912A los juncos) permanecen sin germinar ni crecer cuando las lluvias no caen a su debido momento (y así resulta cierta la indicación de Aristóteles en el sentido de que el agua de lluvia es joven y fresca mientras que el agua estancada se halla pasada y vieja)? ¿O quizás esto es más verosímil que cierto? Efectivamente, las corrientes de manantiales y ríos son frescas y se renuevan (así es que, como dice Heráclito[11], no podrías bañarte dos veces en el mismo río: fluye agua distinta). En consecuencia, para alimentar las plantas, estas aguas son menos aptas que las de lluvia.

¿Ocurre, tal vez, que el agua de lluvia es ligera, aérea y, al mezclarse con el viento, es guiada y conducida rápidamente a la planta merced a su condición leve?[12]. Precisa- B mente ese es el motivo por el que, cuando se mezcla con el aire, el agua forma pompas.

¿O acaso sucede que lo que más alimenta es aquello especialmente asimilado por la sustancia ingerida[13] (eso pasa, en concreto, con la digestión; mientras que la ausencia de digestión[14] se da, contrariamente, cuando es muy difícil admitir el alimento) y que las sustancias leves, simples e insípidas —como el agua de lluvia— tienden a experimentar

[11] Cf. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente...*, I 22, fr. B 12.

[12] Sobre las características del agua de lluvia, cf. Hipócrates, *Sobre los aires, aguas y lugares* 8; Plinio, *Hist. nat.* XXXI 31. Traduzco aquí por «viento» el término griego *pneûma* ya que, en términos meramente físicos, no es sino aire en movimiento, como subraya F. H. Sandbach, *Plutarch's «Moralia* XI», Loeb Classical Library, Londres-Cambridge (Mass.), 1970 (reimpr. = 1965), pág. 140.

[13] Cf. *Charlas de sobremesa* 661B.

[14] Se trata de la voz *pépsis*, un término de procedencia médica que Plutarco incorpora, probablemente, por mediación de Aristóteles. Cf. F. H. Sandbach, *Plutarch's «Moralia* XI»..., págs. 138-139.

cambios? En efecto, el agua de lluvia, que se forma en el aire y en el viento, cae pura e intacta. Por su parte, las aguas de manantiales —que se encuentran ligadas tanto a la tierra de la que proceden cuanto a los lugares que atraviesan— cuentan con numerosas propiedades debido a las cuales son escasamente aptas y se muestran remisas a cambiar, en el proceso de digestión, al alimento que han nutrido. En este sentido, el fenómeno de la putrefacción demuestra que las
C aguas de lluvia son adecuadas: de hecho, posibilitan la putrefacción en mayor medida que las aguas de los ríos y las cisternas[15]; por otro lado, la digestión parece una suerte de putrefacción, como defiende Empédocles al afirmar[16]:

> el agua, cuando se descompone en corteza de madera, se vuelve vino.

¿O tal vez la explicación más atinada y sencilla de todas resida en que las cualidades del agua de lluvia —que es dulce y buena— llegan inmediatamente a las plantas merced a la acción del viento? Por eso, también los animales se benefician gustosamente del agua de lluvia y las ranas croan hermosamente[17], de alegría, cuando esperan que llueva, como
D si aguardaran a que esta agua perfumase la del estanque y originase la dulzura de otras aguas. Precisamente Arato introduce este argumento como indicio de lluvia inminente; dice:

Los padres de las ranas croan desde aquí mismo, desde el [estanque,

---

[15] Cf. Hipócrates, *Sobre los aires...* 8; Plinio, *Hist. nat.* XXXI 34.

[16] Cf. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente...*, I 31, fr. B 81.

[17] Cf. *Sobre el ingenio de los animales* 982E. Eliano, *Naturaleza de los animales* IX 13.

especie en verdad infortunada: las aguas proporcionan
[alimento[18].

3. ¿Por qué los pastores dan sal a los animales?

¿Tal vez con el propósito de cebar y engordarlos, como piensan numerosas personas? Sucede que el sabor picante de la sal estimula el apetito y, al abrir las vías, facilita el paso a la distribución del alimento. Precisamente por este motivo, Apolonio, el adepto a la escuela de Herófilo[19], sugería E que los individuos delgados y con carencias de nutrición se alimentasen con salazones y productos más bien salados, no con productos dulces y con cereales: la suavidad de los alimentos salados —como si de un tenue filamento se tratase— permite que los alimentos pasen al cuerpo a través de sus vías[20].

¿O se trata más bien de que los pastores acostumbran a sus ganados a que prueben la sal para que estén más sanos y reduzcan la cantidad de comida? En efecto, los animales con sobrepeso no están sanos; sin embargo, la sal funde y diluye la grasa. Por ello, pueden sacrificar y desollar a los animales de manera cómoda y sencilla; y es que la grasa, la cual se ha fijado y adherido a la piel, se ha suavizado y diluido merced a la naturaleza picante de la sal. Del mismo modo, la sangre de los animales que prueban sal tiene me-

[18] ARATO, *Fenómenos* 946.

[19] Se trata de Herófilo de Calcedón, un especialista en anatomía cuya vida maduró en torno al 300 a. C. Trabajó en Alejandría y entre sus títulos figuran tres libros sobre anatomía. Al parecer, siguió sus postulados el mencionado Apolonio, quien vivió en la segunda mitad del siglo I a. C. Para más detalles sobre la trayectoria de estos dos autores, cf. J. A. LÓPEZ FÉREZ, en J. A. LÓPEZ FÉREZ (ed.), *Historia de la Literatura Griega*, Madrid, 1988, págs. 977-979, con bibliografía escogida.

[20] Cf. *Charlas de sobremesa* 685B.

nor densidad y las partes internas no se endurecen si se mezcla sal.

Además, analícese si la sal no está en relación con la
F mayor fecundidad y tendencia a que los animales se apareen. Efectivamente, las perras conciben inmediatamente crías si han ingerido comida salada[21]; y en las embarcaciones que transportan sal se crían numerosas ratas debido a que éstas copulan con frecuencia.

4. ¿Por qué las aguas de lluvia, que caen entre truenos y relámpagos (aguas también llamadas fulgurantes), son más
B aptas para regar las semillas?[22].

¿Acaso porque en estas aguas ha penetrado mucho viento debido a la mezcla y tumulto de aire, de forma que el viento, al mover la humedad, produce la lluvia y la deposita mejor en la planta?

913A ¿O sucede tal vez que la disputa del calor y del frío en el aire provoca truenos y relámpagos[23] (razón por la que hay menos truenos en invierno y más en primavera y en otoño, merced a la irregularidad[24] del tiempo), y que el calor que atempera la humedad la hace propicia y útil para que las semillas germinen?

¿O quizás los truenos y relámpagos se producen en primavera por la razón antedicha y, a la vez, el agua de primavera es particularmente idónea para las semillas, antes del

---

[21] Cf. *Charlas de sobremesa* 685B, en donde, como indica F. H. Sandbach *(ad loc.)*, se atribuyen a la sal propiedades afrodisíacas.

[22] Cf. *Charlas de sobremesa* 664D.

[23] Cf. Aristóteles, *Meteor.* 369a.

[24] Traduzco de este modo el término griego *krâsis*. He renunciado a la versión «temperature» que refiere F. H. Sandbach, traducción que se halla más cercana a la etimología de la palabra («mezcla») pero que supone, sin embargo, un anacronismo. Sobre el particular, *vid.* F. H. Sandbach, *Plutarch's «Moralia* XI»..., pág. 139.

verano, de modo que la zona en que más llueve por primavera —Sicilia, por ejemplo— produce abundantes frutos de calidad?

5. ¿Por qué, de entre las ocho especies de sabores[25], verificamos que sólo una, la salada, no se halla generada por B
fruto alguno? Por cierto que la oliva produce, para empezar, el sabor amargo, y la uva el ácido; después estos sabores cambian: el uno se convierte en aceite, el otro en vino. Por otra parte, también el sabor acre de los dátiles y el insulso de las granadas cambia a dulce (si bien algunas granadas y manzanas tienen un sabor simplemente ácido); además, hay un sabor picante en la raíces y en las semillas.

¿O acaso sucede que no hay un origen del sabor salado sino que lo salado es una corrupción del resto de sabores? Ese es el motivo de que este sabor no sea alimenticio para los animales que se nutren de plantas y semillas, aunque para algunos resulta agradable porque elimina la sensación de saciedad que los alimentos provocan.

¿O tal vez pasa que lo salado se debilita por la acción C
del calor en los cuerpos cálidos, del mismo modo que las personas suprimen la sal y la acidez del agua marina sometiéndola a un proceso de ebullición?

¿O quizás el sabor es, como dice Platón, agua que se filtra a través de la planta y así también el agua del mar, cuando es filtrada, pierde la sal?[26]. En efecto, la sal tiene una composición térrea de partículas densas y, en tal sentido, quienes hacen excavaciones al lado del mar se encuentran con pequeñas corrientes potables: de hecho, muchas personas transportan en vasos de cera agua dulce del mar,

[25] Cf. TEOFRASTO, *Sobre los orígenes de las plantas* IV 9, 5.

[26] *Timeo* 59E.

una vez filtrada y tras proceder a la separación de las partes térrea y salada. Además, el tratamiento a base de arcilla re-
D percute en que el agua del mar, ya colada, sea perfectamente potable debido a que la arcilla retiene para sí el componente térreo e impide su paso.

Así las cosas, ni resulta verosímil que las plantas tomen sal del exterior ni que, si la produjeran en su interior, la cribaran para el fruto. Y es que los poros de las plantas no permiten filtrar, debido a su delicadeza, la parte térrea y densa.

¿Acaso debemos considerar la sal como una forma de sabor amargo, al modo de Homero?

y escupió el agua salada y amarga que fluía abundante por [su rostro[27].

Asimismo, Platón afirma que ambos sabores tienen la facultad de limpiar y disolver, aunque el salado en menor medida a causa de su condición áspera[28]. Del mismo modo, puede dar la impresión de que el sabor amargo se diferencia
E del salado merced a su excesiva sequedad, si bien el sabor salado posee, igualmente, una cierta sequedad.

6. ¿Por qué razón quienes caminan frecuentemente entre árboles humedecidos por el rocío sufren la lepra en las partes de su cuerpo que tocan la maleza?[29].

¿Sucede acaso, como decía Leto[30], que la humedad del rocío hiere la piel debido a la delicadeza que ésta posee?

¿O quizás ocurre que —así como el añublo se genera en semillas empapadas de humedad— cuando el rocío afecta y

[27] *Od.* V 322-323.

[28] *Timeo* 65D-E.

[29] Cf. asimismo Plinio, *Hist. nat.* XXXI 33.

[30] Cf. *supra*, nota 10.

daña las verdes y tiernas plantas de la superficie brota una especie de espuma, provoca una infección absoluta y, si la espuma se extiende por zonas del cuerpo que apenas cuentan con irrigación de sangre (como las piernas y los pies), F
lacera y erosiona la piel? Prueba de que el rocío tiene una naturaleza constrictora es que, merced a su acción, las personas gruesas adelgazan bastante; de hecho, hay mujeres gruesas quienes piensan que, si vierten rocío en los vestidos o en prendas suaves de lana, eliminarán su exceso de peso.

7. ¿Por qué las embarcaciones navegan en los ríos de modo más lento durante el invierno, mientras que en el mar no ocurre de forma parecida?

¿Acaso sucede que el aire propio del río —aire de condición permanentemente lenta y pesada— adquiere una mayor densidad en invierno debido a que se enfría y constituye un obstáculo para los navegantes?

¿O tal vez son los ríos, más que el aire, los que cobran 914A
densidad? Y es que el frío convierte el agua en un elemento pesado y consistente como podemos verificar en las clepsidras[31], que transportan el agua de modo más lento en invierno que en verano. De hecho, Teofrasto menciona que, en Tracia, junto al monte Pangeo, existe una fuente de la cual una misma medida de agua pesa el doble en invierno que en verano. Es un hecho claro que la densidad del agua

---

[31] La clepsidra (término que literalmente significa «ladrón de agua») era un utensilio doméstico que servía para transportar cantidades moderadas de agua. Como explica B. FARRINGTON (*Ciencia griega,* trad. esp., Barcelona, 1979, pág. 52), «consistía esencialmente en un tubo con un filtro en su extremo inferior y terminado en su parte superior por un cono con un pequeño orificio que podía taparse con el dedo». Para más información sobre la hidráulica y, en general, sobre las disciplinas técnicas de la Antigüedad resulta muy útil el libro de B. GILLE, *La cultura técnica en Grecia,* trad. esp., Barcelona, 1985.

provoca la lentitud de la embarcación: los barcos de río transportan una mayor carga en invierno; sucede que el agua, al hacerse más densa y pesada, resulta consistente, mientras
B que el agua del mar, merced al calor, se resiste a ganar densidad; y esa es la causa por la que el agua del mar no se solidifica, desde el momento en que la rigidez motivada por el frío parece ser un modo de densidad.

8. ¿Por qué observamos que el mar, en situación de oleaje, es más cálido mientras que otros líquidos, cuando se mueven y agitan, se encuentran fríos?

¿Sucede tal vez que el movimiento extrae y disipa el calor de los otros líquidos —en los cuales el calor es una propiedad accesoria y extraña— mientras que los vientos alientan y nutren en buena medida el calor que es connatural al mar? Ahí está, como prueba de este calor propio del mar, la transparencia del mismo y el hecho de que no se solidifica, a pesar de su esencia térrea y pesada[32].

9. ¿Por qué el mar tiene un sabor menos amargo en invierno?[33]. Cuentan que Dioniso, el perito en acueductos[34],
C testimonia esta circunstancia.

¿Sucede tal vez que el sabor amargo del mar no se halla desprovisto ni exento completamente del sabor dulce en la medida en que recibe el agua de numerosos ríos? En efecto, el sol extrae el agua dulce y potable que flota por la superficie merced a su levedad[35]; y provoca este fenómeno particularmente en verano, ya que en invierno el sol, dada su debilidad, llega con menor fuerza: por consiguiente, queda una

---

[32] Cf. Aristóteles, *Meteor.* 358b.

[33] Plinio, *Hist. nat.* XXXI 52.

[34] Ignoramos la identificación del mencionado Dioniso.

[35] Cf. Aristóteles, *Meteor.* 355a.

parte considerable de agua dulce, la cual mitiga el sabor absolutamente amargo y ponzoñoso. Esto ocurre también, aproximadamente, con las aguas potables: en verano, el calor disipa sus propiedades más suaves y dulces, mientras que en D
invierno fluye el agua fresca y pura, agua que afecta también, necesariamente, al mar puesto que se ve bañado por el agua de la lluvia y de los ríos que dan a él.

10. ¿Por qué se vierte agua del mar en el vino (se dice que los oriundos de Halas[36] recibieron cierto oráculo que les instaba a sumergir a Dioniso en el mar), mientras que los habitantes allende la costa echan en el vino yeso cocido de Zacinto?

¿Ocurre acaso que el calor del agua marina es remedio contra la refrigeración o es que, más bien, modifica la naturaleza del vino al mitigar y acabar con su fuerza?[37].

¿O sucede que la parte de agua y aire que hay en el vino —el cual está expuesto a cambios de inestabilidad considerable— fija las sustancias de tierra que muestran, por naturaleza, propiedades astringentes y adecuadas para la retención, mientras que las sales del agua marina, al reducir y fundir el elemento extraño y sobrante, impiden que se gene- E
re en el vino mal olor y un proceso de putrefacción? Por añadidura, cuanto es denso y térreo, unido a las partículas más pesadas y arrastrado con ellas, sedimenta en forma de heces y deja el vino puro.

11. ¿Por qué se marean más quienes viajan por mar que quienes lo hacen por río, incluso si hace buen tiempo para navegar?

---

[36] Demo litoral situado al nordeste de la región ática.

[37] Cf. *Charlas de sobremesa* 701F.

¿Ocurre tal vez que el olfato, entre los sentidos, y el miedo, entre las impresiones que experimentamos, inducen especialmente al mareo? En efecto, hay quienes tiemblan, se estremecen y sufren náuseas cuando imaginan un peligro. Sin embargo, quienes viajan por río nunca experimentan las mencionadas sensaciones, ya que el olfato de toda persona
F está acostumbrado al agua dulce del río[38], de modo que el trayecto no reviste peligro. Por contra, el olor poco común del mar molesta y causa temor en las personas, que, a la vista de las circunstancias, no confían en lo que el futuro les puede deparar. Así las cosas, ni siquiera les sirve de ayuda que haga buen tiempo en los aledaños; al contrario, presentan alteraciones y perturbaciones emocionales que conllevan un completo desorden corporal.

12. ¿Por qué razón está el mar transparente y en calma cuando se esparce aceite en él?

¿Ocurre acaso, como dice Aristóteles[39], que el viento, al deslizarse por una superficie suave, no provoca golpes de mar ni oleajes?

915A ¿O tal vez la explicación antedicha es convincente respecto de lo que ocurre en el exterior, puesto que, según se afirma, los buceadores que se llenan la boca de aceite y lo expulsan en las profundidades pueden iluminarse y tener una visión clara[40] (y aquí no es posible aducir como causa el aire que se desliza)? Repárese en la posibilidad de que el aceite, habida cuenta de su densidad, empuje y obligue al mar que posee propiedades térreas y desiguales[41]; con pos-

[38] Puede interpretarse también «el olfato está acostumbrado al agua dulce de todo río».

[39] Cf. *Pr.* 961a24.

[40] Plinio, *Hist. nat.* II 234.

[41] Cf. *Charlas de sobremesa* 696A, 702B.

terioridad, cuando el mar retorna a su posición natural y se sitúa conjuntamente al aceite, quedan en medio vías que aportan claridad y transparencia para la vista.

¿O sucede que el aire —el cual, mezclado con el mar, es de suyo brillante merced al calor que posee—, cuando es alterado, se convierte en un elemento irregular y sombrío? B Así las cosas, cuando el aceite, dada su densidad, allana la mencionada irregularidad, el aire recobra su equilibrio y transparencia.

13. ¿Por qué se deterioran más las redes de los pescadores en invierno que en verano, cuando, de hecho, este problema afecta a otros objetos particularmente en verano?

¿Sucede acaso, como cree Teofrasto[42], que el calor cede ante el frío, ocupa el lugar opuesto y calienta el interior del mar del mismo modo que calienta el interior de la tierra? Precisamente por esa razón el agua de las fuentes es más caliente en invierno; y las aguas estancadas y los ríos emiten más vapor: ocurre que el calor se concentra en las zonas de interior debido a que el frío le vence.

¿O sucede tal vez que las redes, en realidad, no se deterioran sino que se secan y endurecen merced a la acción del C frío, y se debilitan por el oleaje del mar, de modo que experimentan algo parecido al deterioro y a la putrefacción? En efecto, con el frío quedan más afectadas las redes y, al igual que los ligamentos en tensión, sufren también frecuentes roturas; y es que entonces el mar se ve afectado por el rigor del tiempo. Ese es el motivo por el que los pescadores fijan las redes mediante tintes y las hacen más consistentes ante el temor de que puedan deteriorarse; y es que, si no las tiñe-

[42] Fr. 163 WIMMER (a F. Wimmer pertenece la edición canónica de TEOFRASTO, Leipzig, 1854-1862).

ran o bañaran, las redes pasarían más desapercibidas a los peces: efectivamente, el color de las redes es el del aire y resulta engañoso en el mar.

14. ¿Por qué los dorios[43] hacen votos por una mala cosecha de heno?

¿Tal vez porque el heno se cosecha con dificultad si está mojado por la lluvia? Sucede que el heno se corta cuando se
D encuentra fresco, no seco, de modo que se echa a perder rápidamente si se halla empapado. Por otra parte, si llueve antes del verano, el grano adopta sus defensas contra los vientos cálidos del sur; y es que éstos no permiten que el fruto se desarrolle en la espiga sino que, a causa del calor, impiden y anulan el proceso de maduración a menos que, empapada la tierra, quede agua que enfríe y humedezca la espiga.

15. ¿Por qué una tierra rica y fértil es productiva para trigo mientras que una pobre lo es más bien para cebada?[44].

¿Sucede acaso que las semillas más fuertes precisan de mayor cantidad de abono mientras que las más débiles necesitan un abono más escaso y pobre? En realidad, la cebada es más débil y pobre que el trigo, razón por la cual no da un
E grano nutritivo y rico. Apoya esta interpretación el hecho de que la variedad de trigo que crece en tres meses[45] se desarrolla mejor en campos de secano dado que es poco productivo y precisa de menos abono; precisamente por ese motivo madura antes.

---

[43] No obstante, F. H. Sandbach *(ad loc.)* considera más probable que el aforismo se refiera a Doris, emplazamiento situado entre Beocia y Tesalia.

[44] Teofrasto, *Hist. plantas* VIII 9, 1.

[45] Sobre esta variedad de trigo, cf. Teofrasto, *Hist. plantas* VIII 1, 4.

16. ¿Por qué existe el proverbio «plantáis trigo en lodo y cebada en polvo»[46]?

¿Tal vez porque, como queda dicho, el trigo puede crecer con mayor cantidad de nutrientes mientras que la cebada no da un grano rico y jugoso?

¿O sucede que el trigo, como es fuerte y duro, se desarrolla mejor en un medio húmedo y así se vuelve blando y tierno, mientras que para la cebada, debido a su carácter débil, un medio seco es en principio beneficioso?

¿O pasa que las condiciones de la tierra húmeda son adecuadas y ajustadas a las propiedades calóricas del trigo, en tanto que la cebada es más fría?

¿O sucede que la gente tiene miedo de sembrar trigo en un medio seco debido a que las hormigas se lanzan rápida- F
mente contra él y, sin embargo, se llevan menos los granos de cebada porque son más difíciles de portar y acarrear dado su mayor tamaño?

17. ¿Por qué se utilizan, con más frecuencia, los pelos de cola de caballo que los de yegua para hacer sedales de pesca?[47].

¿Tal vez porque —al igual que ocurre con otras zonas del cuerpo— también los pelos son más resistentes en el macho que en la hembra?

¿O se piensa quizás que los pelos de cola de yegua son 916A
de peor calidad porque se mojan con la orina de ésta?

18. ¿Por qué la aparición de un calamar es indicio de una gran tormenta?

---

[46] H. Diehl, *Anthologia Lyrica Graeca*, Leipzig, 1952³, II, *Carmina Popularia* C 16.

[47] Cf. *Sobre el ingenio de los animales* 977A.

¿Sucede tal vez que los animales de características blandas[48] son muy sensibles al frío debido a que su carne se encuentra desnuda y desprovista de protección, y a que carecen de concha, piel o escamas mientras que las partes duras y óseas se hallan en el interior de su cuerpo (de ahí el nombre «animales blandos»)? Por ello, merced a su gran sensibilidad, se percatan fácilmente de la tormenta. Asimismo,
B cuando el pulpo busca la tierra y se aferra a pequeñas piedras es indicio de una ventisca en cierne[49]. Por su parte, el calamar intenta salir para huir del frío y de las profundidades del mar agitado[50]: y es que su carne es más delicada y tierna que la de otros animales blandos.

19. ¿Por qué cambia de color el pulpo?

¿Ocurre acaso, como pensaba Teofrasto[51], que es un animal apocado por naturaleza? Efectivamente, cuando se encuentra inquieto cambia de color en función de su ánimo, cosa que le pasa al ser humano. Por eso se dice también que

se altera el color del cobarde[52].

¿O sucede quizás que esta afirmación, si bien es razonable en lo que respecta al cambio, no explica satisfactoriamente la adaptación al color? Y es que el pulpo cambia de forma que asimila su color al de las rocas a las cuales se

[48] El término griego, *malákia,* significa en concreto «cosas blandas». Una traducción alternativa podría ser la de «cefalópodos», versión por la que opta F. H. SANDBACH en su edición.

[49] ELIANO, *Hist. anim.* V 41.

[50] OPIANO, *Haliéut.* 32; ELIANO, *Hist. anim.* IX 52; PLINIO, *Hist. nat.* IX 84.

[51] Fr. 188 WIMMER.

[52] HOMERO, *Il.* XIII 279.

aproxima eventualmente. En relación con este particular, Píndaro compuso[53]:

Compórtate en todas las ciudades al modo de los animales
con el color, y acomoda tu manera de pensar. [*marinos,* C

Y Teognis[54]:

ten la actitud del pulpo multicolor, el cual muestra el as-
roca en la que se encuentra. [*pecto de la*

Además, se dice que las personas de astucia e ingenio sobresalientes observan esa pauta de conducta, de modo que, para pasar inadvertidos y ocultar su talante a quienes se hallan en su entorno, se asemejan constantemente al pulpo (¿consideran tal vez que usa el color como quien usa una prenda y cambia fácilmente de vestimenta cuando le apetece?).

¿Sucede quizás que el citado pulpo comienza la reacción porque experimenta miedo aunque, en realidad, la explicación principal para ello reside en otro motivo? Fíjate, aten- D diendo a lo que indicó Empédocles, en que

hay efluvios de todo lo que existe[55].

El caso es que emiten gran cantidad de flujos, permanentemente, no sólo los animales, las plantas, la tierra y el mar sino también las piedras, el bronce y el hierro. De hecho, todo se corrompe y desprende olores debido a que algo fluye y se desplaza de modo continuo e incesante. A decir

[53] Fr. 43. Cf. también *Sobre la inteligencia de los animales* 978E.
[54] 215-226. Cf. también *Sobre la inteligencia de los animales* 978E.
[55] Cf. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente...*, I 31, fr. B 89.

verdad, los estudiosos atribuyen a los efluvios los hechos de saltos por atracción: unos los consideran fusiones, otros impactos, y hay quienes piensan en una suerte de impulsos y giros. Por añadidura, es harto pensable que fragmentos y partes de rocas marinas, muy numerosos y finos, se despren-
E den pulverizados y erosionados por acción del mar, fragmentos estos que no se adhieren a los cuerpos de los restantes animales sino que pasan desapercibidos porque, una de dos, o tienen sus poros bastante cerrados y resbalan, o los tienen bastante abiertos y se salen. Sin embargo, la carne del pulpo —en lo que puede inferirse— es cavernosa, porosa y permeable a los efluvios; así, cuando siente temor, al cambiar de ánimo cambia él y, digámoslo así, condensa y contrae su cuerpo, de suerte que recibe y mantiene en su superficie a los efluvios que se hallan cercanos[56]. El caso es que esa naturaleza doble, áspera y suave —que permite el asien-
F to de las partículas recibidas, las cuales no se disipan sino que se fijan y mantienen— provoca que la superficie del pulpo adopte el color de las rocas. Un argumento poderoso en favor de esta tesis es que el pulpo no se asemeja a todos los objetos que tiene próximos, como le pasa al camaleón con los colores claros, sino que ambas especies se asemejan únicamente a aquellos objetos cuyos efluvios pueden ajustarse a los poros de estos animales.

20. ¿Por qué motivo las lágrimas de los jabalíes son dulces mientras que las de los ciervos son saladas y vulgares?[57].
917A El motivo de estos fenómenos reside, respectivamente, en el calor y en el frío, ya que el ciervo es un animal frío en

[56] Sobre las indicaciones que aquí constan, cf. *De la tardanza de la divinidad en castigar* 565C; *Sobre la abundancia de amigos* 96F.

[57] Cf. *Charlas de sobremesa* 700F.

tanto que el jabalí es caliente y temperamental[58]. Por esta razón el uno huye y el otro se defiende de sus agresores, así es que éste vierte lágrimas adecuadas especialmente a su condición: el caso es que se concentra una gran cantidad de calor en sus ojos, según reza el dicho,

se le erizaban los pelos y ardían de fuego sus ojos[59],
y el calor, licuado, se vuelve dulce.

Sin embargo, algunos autores, como Empédocles[60], sostienen que —al igual que pasa con el suero de la leche— se derraman lágrimas porque la sangre se agita. Comoquiera que la sangre de los jabalíes es gruesa y oscura merced al calor, mientras que la de los ciervos es fina y acuosa[61], parece razonable que sean así las distintas reacciones de cada animal ante lo que les impacta o afecta. B

21. ¿Por qué las cerdas domésticas dan a luz numerosas crías y en distinta época, mientras que las hembras del jabalí lo hacen, absolutamente todas, en la misma época y paren una sola cría? Además, dan a luz con el comienzo del verano. De ahí la expresión «que no llueva la noche en que la hembra del jabalí dé a luz».

¿Se da el fenómeno a causa de la abundancia de alimento, por lo que es cierto el proverbio de que «en la saciedad se halla Amor»[62]? Efectivamente, en las plantas y en los animales, el exceso de alimento produce restos fertilizantes. Así, las cerdas silvestres buscan alimento por sí

---

[58] Cf. Jenofonte, *Cinegético* X 17.

[59] Homero, *Od.* XIX 446.

[60] Cf. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente...*, I 31, fr. A 78.

[61] Cf. Aristóteles, *Meteor.* 384a.

[62] A. Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta (TGF)*, Leipzig, 1889², Eurípides, fr. 895.

mismas, y con temor, en tanto que las cerdas domésticas se bastan con una alimentación en ocasiones natural, otras veces preparada.

C ¿Tal vez estriba la causa de ello tanto en el esfuerzo cuanto en el reposo? Ocurre que las cerdas domésticas viven en la pereza y no desean desplazarse más allá de sus pocilgas, mientras que las hembras del jabalí van y vienen por el monte, por lo que consumen y distribuyen el alimento por todo su cuerpo, de modo que, al proceder así constantemente, no producen restos.

¿O sucede que, como pastan y se encuentran juntos en el rebaño, las hembras despiertan en los machos el deseo sexual y provocan en ellos, al mismo tiempo, apetito (esto compuso Empédocles[63] en referencia al ser humano: «en él sobreviene también el deseo cuando lo acompaña de comida») y, por contra, los jabalíes, que comen separados los unos de los otros, debilitan y anulan sus impulsos debido a la falta de afecto y de comunicación que muestran?

¿O acaso sea cierto lo que indica Aristóteles, en el sen-
D tido de que Homero denomina *chlúnēn* al jabalí dotado de un solo testículo[64]? Y es que afirma que la mayor parte de los jabalíes, como se frotan con los troncos, pierden sus testículos.

22. ¿Por qué se dice que la manita de oso tiene una carne deliciosa y resulta un bocado exquisito?

¿Sucede tal vez que las partes del cuerpo más guisadas proporcionan una carne exquisita? Además, la parte que

---

[63] Cf. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente...*, I 31, fr. B 64.

[64] El adjetivo griego citado posee un significado incierto. Sobre el mismo, cf. A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, París, 1963[26], 2142, *s.v.* Como indica F. H. Sandbach *(ad loc.)*, se trata del verso homérico *(Il.* IX 539) que Aristóteles reinterpreta en *Hist. anim.* 578a33.

más transpira, se mueve y está desarrollada resulta óptima para el guiso; como pasa con el oso, que se mueve sobre todo con los miembros citados: el caso es que utiliza las patas delanteras para caminar y para correr, como si fueran pies, y para agarrarse, como si fueran manos.

23. ¿Por qué la primavera es una estación inadecuada E para rastrear huellas?

¿Tal vez los perros (que, como indica Empédocles[65], «siguen con sus hocicos el rastro de las fieras») borran las marcas que dejan los animales en el campo y, en primavera, el aroma que despide la mayor parte de las plantas y de los arbustos[66] oculta, confunde las citadas marcas y, como se esparce y mezcla con el perfume de la floración, provoca que los perros se distraigan y yerren en su intento de captar el olor de los animales? Por tal razón se dice que, en Sicilia, nadie caza con perros en los aledaños del Etna, ya que, du- F
rante el año, nacen y crecen flores violetas en los prados y, como el paraje conserva permanentemente ese perfume, se elimina el rastro de los animales. Precisamente se cuenta una leyenda en el sentido de que, allí, Plutón raptó a Core quien se hallaba recogiendo flores; y, por todo ello, no se hostiga a los animales que viven en esa zona, ya que se honra y venera el lugar como templo inviolable[67].

24. ¿Por qué se rastrean peor las huellas de los animales durante la luna llena?[68].

---

[65] Cf. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente...*, I 31, fr. B 101; *Sobre el entrometimiento* 520F.

[66] Cf. Teofrasto, *CP* VI 20, 4.

[67] Esta *cuestión* se nos ha transmitido de modo incompleto.

[68] Cf. Jenofonte, *Cinegético* V 4.

918A ¿Tal vez por la razón antedicha?[69]. Sucede que la luna llena propicia la formación de rocío. Concretamente por este motivo Alcmán denomina al rocío hijo de Zeus y de Selene en su composición[70]:

Rocío nutre al hijo de Zeus y de Selene.

En realidad, el rocío es una lluvia fina y débil, como débil es también el calor que despide la luna; esto explica que la luna, como el sol, atraiga el rocío de la tierra; sin embargo, al no poder llevarlo hasta arriba y absorberlo, lo deja caer.

25. ¿Por qué resulta difícil rastrear con la escarcha que se forma en invierno?

¿Tal vez porque los animales se muestran remisos a alejarse de sus guaridas, debido a los hielos, y dejan pocas huellas? Por ese motivo, se afirma que incluso evitan las proximidades de sus guaridas a fin de no correr riesgos, durante el invierno, con largos desplazamientos; por el contrario,
B rio, constantemente tienen su alimento cerca.

¿O sucede acaso que el lugar en que se rastrea no sólo presenta huellas sino que afecta al olfato (y es que las cosas que se debilitan y relajan por acción del calor afectan al olfato, mientras que el frío excesivo, el cual contrae los olores, impide que nuestra sensibilidad sea fluida y quede impresionada)? Por ello se dice que los perfumes y el vino despiden un menor aroma con el frío del invierno: sucede que el aire, al hallarse contraído, retiene los olores e impide que se puedan expandir.

---

[69] La reflexión correspondiente debía de hallarse en el texto mutilado de la *cuestión* inmediatamente anterior.

[70] *Charlas de sobremesa* 659B; *Sobre la cara visible de la luna* 940A.

26. ¿Por qué los animales, cuando sufren malestares, buscan y persiguen los remedios curativos con que, una vez utilizados, obtienen frecuentes beneficios? Por ejemplo: los perros comen hierba para expulsar la bilis; los cerdos van a los ríos para capturar cangrejos ya que, al comerlos, son remedio para su cefalea; la tortuga, si ingiere carne de víbora, come orégano al mismo tiempo. Y se dice que el oso, cuando siente náuseas, sorbe hormigas con su lengua y, al devorarlas, mejora. El caso es que los animales citados conocen estos hechos de modo accidental, ya que carecen de enseñanzas y experiencia sobre estos hechos[71]. C

¿Ocurre en verdad que, del mismo modo que la cera seduce a la abeja con su aroma y la carroña atrae a los buitres desde lejos, también incitan y arrastran, con sus olores y fluidos peculiares, los cangrejos a los cerdos, el orégano a la tortuga y las hormigas al oso, por lo cual excita la sensibilidad de éstos hacia lo que les conviene, sin que medie una actuación calculada? D

¿O sucede que esas apetencias se producen en los animales merced a la combinación de flujos[72] en su cuerpo, motivadas por las enfermedades (las cuales, mediante la alteración de fluidos, originan sensaciones ácidas, dulces y otras de condición insólita, rara)? Eso puede verse en las mujeres embarazadas, que ingieren piedras y tierra. Por esa razón los médicos inteligentes pronostican, debido a las apetencias de los enfermos, los casos en que se produce o

[71] Estas indicaciones sobre los hábitos de diferentes animales merecen la atención de Plutarco, quien se hace eco de las mismas, con ligeras modificaciones, en obras como *Sobre la inteligencia de los animales* 974B; *Los animales son racionales* 991E.

[72] He optado aquí por esta traducción, un tanto libre, del término griego *kráseis*, «mezclas».

no la curación. Por cierto que Mnesíteo, el médico[73], refiere que, en un proceso incipiente de neumonía, la persona que ansía cebollas se salva; pero, si se trata de higos, fallece: y es que las apetencias son consecuencia de la combinación
E de flujos; y éstas de las patologías respectivas. Así las cosas, parece razonable que esto ocurra con los animales: los aquejados por enfermedades que no son en absoluto mortales o destructivas presentan una afección y combinación de flujos; por consiguiente, cada animal se busca y procura la salvación valiéndose de sus apetencias.

27. ¿Por qué el mosto permanece dulce por más tiempo si el recipiente que lo contiene se halla frío?[74].

¿Tal vez porque el cambio de mosto a vino es un proceso de fermentación y el frío dificulta, precisamente, la fermentación, en tanto que el calor la facilita?

¿O, contrariamente, el dulce es el sabor característico de la uva y por eso, en realidad, se dice que madura cuando lo
F dulce se mezcla con el calor? Además, el frío impide que el calor transpire y, al mantenerlo, conserva el sabor dulce del mosto. Es la misma causa por la que el mosto fermenta en menor medida cuando se vendimia con lluvia: ocurre que la fermentación se produce merced al calor[75]; y el frío retiene e inhibe al calor.

---

[73] El mencionado autor vivió a mediados del siglo IV a. C. (o quizás algo más tarde) y escribió ciertos tratados sobre nutrición. Tenemos noticias de este médico por mediación de Oribasio de Pérgamo (siglo IV d. C.), quien fue médico personal de Juliano. Oribasio escribió unas *Colecciones médicas* en setenta libros y tiene importancia capital para la historia de la literatura médica antigua. *Vid.* J. A. LÓPEZ FÉREZ, en J. A. LÓPEZ FÉREZ (ed.), *Historia de la Literatura Griega...*, pág. 1174.

[74] PLINIO, *Hist. nat.* XIV 83.

[75] ARISTÓTELES, *Meteor.* 380b, refiere que el mosto se convierte en vino merced a un proceso de ebullición *(vid.* F. H. SANDBACH *ad loc.).*

28. ¿Por qué es el oso el animal menos dado a roer las redes, considerando que los lobos y los zorros, sí, las roen?

¿Tal vez porque, al tener sus colmillos en una zona bastante interna de la boca, no llega hasta las cuerdas (el caso es que sus morros, gruesos y grandes como son, se aferran antes a la red)?

¿O sucede que, al tener más fuerza con sus pezuñas, rom- 919A
pe y desgarra con ellas los nudos de la red?

¿O pasa que se vale a un tiempo de las pezuñas y del hocico, de modo que usa las primeras para desgarrar la cuerda y el otro para defenderse de sus captores?

En todo caso, el modo en que se enrolla le ayuda en medida no escasa; por ello, más que esforzarse en desgarrar las cuerdas, da volteretas y así se salva [...] y no precisa de sus colmillos.

29. ¿Cuál es la causa por la que no nos sorprenden las aguas frías sino las cálidas? Y eso que si el calor es la causa de éstas, el frío lo es de aquéllas.

No se trata de que, como ciertos autores consideran[76], el
calor sea un principio dinámico y el frío la ausencia de ca- B
lor, ya que, en ese caso, la no esencia parece ser causa de más efectos que la esencia. Sin embargo, da la impresión de que la naturaleza humana suele atribuir lo admirable a cuanto es raro, con el objeto de investigar cómo se crea aquello que se crea esporádicamente.

Puedes ver el éter infinito en las alturas
y a la tierra que rodea con tiernos brazos[77].

---

[76] Por ejemplo, Aristóteles, *Metafísica* 1070b12.

[77] Nauck, *TGF* Eurípides, fr. 941. *Vid.* asimismo *Sobre el destierro* 601A; *Al estadista ignorante* 780D.

Qué espéctaculos aporta el éter durante la noche; y qué belleza exhibe durante el día. Pues bien, hay muchas personas que no admiran la naturaleza de estos fenómenos. Y existen el arco iris, nubes que varían de tonalidad a lo largo del día, luces que rompen como si fueran burbujas, cometas...

30. ¿Por qué denominamos *tragân*[78] a las vides sin fruto que, no obstante, presentan una nutrida cantidad de ramas y vástagos?

C ¿Acaso porque los machos cabríos en exceso cebados son de inferior calidad para procrear y tienen dificultades para cubrir a las hembras? Sucede que el esperma constituye un residuo del alimento que se aporta al cuerpo. En efecto, cuando un animal o una planta se encuentran lozanos y robustos, ello es indicio de que el alimento se ha distribuido completamente en él, por lo que deja poco o nulo residuo superfluo para la procreación.

31. ¿Por qué una viña que se riega con vino —especialmente si éste procede de sus propias cepas— se seca?

¿Acaso porque, al igual que las personas muy bebedoras experimentan un proceso de calvicie, el vino, debido al calor que le es propio, evapora la humedad?[79].

¿O tal vez el vino tiene propiedades para facilitar la des-
D composición, como afirma Empédocles, en el sentido de que el vino es agua que se descompone con la corteza de madera[80]? De este modo, cuando la vid se riega externamente

[78] Se pone en relación este término con *trágos*, «macho cabrío». Cf. Aristóteles, *Hist. anim.* 546a1.

[79] Cf. Aristóteles, *Reprod. de los anim.* 738b18 (cf. F. H. Sandbach, *ad loc.*).

[80] Cf. *supra*, nota 16.

con vino, es como fuego para ella y esa mezcla modifica la fuerza peculiar de la humedad que sirve para alimentar la vid.

¿O quizás el vino puro, de naturaleza astringente, se introduce en las raíces por lo que, al estrechar y constreñir los poros, impide el flujo de agua a la planta merced al cual ésta crece y madura?

¿O más bien resulta antinatural que vuelva a la vid —y ésta reciba de nuevo— lo que sale de ella? El caso es que la E
parte de humedad en las plantas que no sirve para nutrir, enriquecer o constituir parte de la planta se filtra...

32. ¿Por qué la palmera es el único árbol que crece en dirección contraria al peso que se carga sobre él?

¿Ocurre tal vez que sus propiedades de carácter ígneo y similares a la respiración —facultades que dotan a la palmera de especial vigor—, cuando son incitadas e irritadas, permiten que la palmera cobre un mayor estímulo y crezca más?

¿O sucede que un peso repentino en las ramas obliga a que el aire sito en ellas se comprima y retroceda, aire que, poco después, recobra sus fuerzas y se lanza con decisión renovada contra el peso?

¿O resulta que las ramas tiernas y flojas son las que no soportan el peso y, cuando éste cesa, se yerguen paulatinamente y dan la impresión de que crecen contra él?

33. ¿Por qué el agua extraída de los pozos es menos nutricia que la proveniente de una fuente o del cielo?

¿Acaso porque es más fría y al mismo tiempo contiene menos aire?

¿O tal vez sucede que contiene mucha sal procedente de la tierra con la cual el agua está mezclada? Porque si algo provoca la sal es la delgadez.

¿O quizás ocurre que, al tratarse de un agua quieta y en reposo, adquiere cierta cualidad nociva e inapropiada para las plantas y los animales, razón por la cual no puede hervirse bien ni alimentar cosa alguna? Por ello se considera que las aguas estancadas son de inferior calidad[81], dado que no pueden soportar las agresiones que reciben de impurezas presentes en el aire o en la tierra.

34. ¿Por qué se dice que el Céfiro es el viento más rápido de todos y el mismo Homero indica[82] que «podríamos correr parejos al viento Céfiro»?

¿Ocurre tal vez que el Céfiro sopla generalmente cuando el aire está muy limpio y apenas hay nubes? En efecto, la densidad y la impureza del aire constituyen un impedimento de importancia no escasa para el tránsito de los vientos.

¿O sucede tal vez que los rayos del sol percuten el viento frío y son responsables de que éste vaya más veloz? El caso es que se tiende a pensar que cuanto se concentra por la fuerza fría de los vientos es propulsado más lejos y rápido debido a la acción del calor, como si fuera vencido por un enemigo.

35. ¿Por qué las abejas no pueden soportar el humo?

Quizás es debido a la angostura que presentan los poros de sus vías respiratorias[83] cuyo bloqueo y obturación debido al humo oprime y prácticamente conduce a las abejas hasta la muerte.

---

[81] Hipócrates, *Sobre los aires, aguas y lugares* 7.

[82] *Il.* XIX 415.

[83] La expresión que aparece en el texto es *spiritus vitalis,* que traduce con seguridad la expresión griega *pneûma*. Sin embargo, he optado por la traducción sugerida debido a que el término afecta aquí, muy probablemente, a peculiaridades físicas de la morfología de la abeja.

¿O la causa estriba en que el humo es picante y amargo? Efectivamente, las abejas disfrutan con los alimentos dulces y no se nutren de otras materias: así las cosas, detestan el humo a causa de su amargor como fenómeno contrario y nocivo que es para ellas. Por esta razón, cuando los colmeneros hacen fuego para expulsar a las abejas, suelen quemar hierbas amargas como la cicuta y el centaurio.

36. ¿Por qué las abejas se muestran prestas a aguijonear a quienes acaban de cometer un acto sexual indecoroso?[84].

¿Tal vez porque la abeja es sumamente escrupulosa con la limpieza y, por añadidura, el sentido del olfato tiene en ella una gran importancia? Comoquiera que los contactos impuros suelen ser menos decorosos debido a que el impulso sexual se muestra impúdico e inmoderado, las abejas detectan con presteza a las personas que los practican y albergan contra ellas una muy honda inquina. Así, consta en Teócrito[85] que el pastor envía a Afrodita en pos de Anquises, por culpa del adulterio cometido, para exponerse a los aguijonazos de las abejas:

ve junto al Ida, ve al lado de Anquise donde la encina y la [juncia crecen
y zumban las abejas en su melíflua colmena.

Y Píndaro señala[86]:

[84] Cf. *Deberes matrimoniales* 144D.

[85] Teócrito, I 105-107.

[86] Fr. 252 Snell (*Pindarus. II, Fragmenta. Indices*, Leipzig, 1975), fragmento que, como indica F. H. Sandbach (*ad loc.*), se conoce únicamente merced a esta versión latina. Al parecer, Reco era un cnidio que, en la versión que debía de transmitir Píndaro, faltó a la fidelidad que había prometido a una ninfa. Para detalles sobre las distintas versiones del relato, cf. F. H. Sandbach (*ibid.*).

pequeña artífice de favores, que clavaste tu aguijón en Reco y mitigaste su perfidia.

37. ¿Por qué los perros persiguen y muerden la piedra que un hombre les arroja pero se olvidan de éste?[87].

¿Sucede tal vez que los perros carecen de memoria y de facultades racionales (propiedades privativas del ser humano)? De este modo, dado que no repara en el hombre de quien ha recibido una ofensa, considera que su único enemigo es el objeto lanzado y amenazante ante sus ojos, por lo cual se apresta a vengarse de ese objeto.

¿O cree que la piedra, al rodar por el suelo, es algún tipo de animal e intenta inicialmente, de modo institivo, capturarlo para, acto seguido, cuando se percata de que se ha equivocado, lanzarse rápidamente sobre el hombre?

¿O es que siente aversión igualmente por el hombre y al objeto que se le ha arrojado, de modo que persigue a lo que tiene más cerca?

38. ¿Por qué, en determinada época del año, todas las lobas paren con un intervalo de doce días?[88].

En su libro *Sobre los animales*, Antípatro[89] afirma que las lobas paren cuando los árboles cupulíferos echan la flor y, al comer de ésta, el seno de las lobas se abre: pero que, si no hay flores abundantes, el parto se aborta en el propio cuerpo y la loba no puede dar a luz: más aún, que los lobos

---

[87] Platón, *República* 469E.

[88] Cf. Aristóteles, *Hist. anim.* 580a13 ss., quien muestra su escepticismo al respecto *(vid.* F. H. Sandbach *ad loc.)*.

[89] Tal vez se trata del estoico Antípatro de Tarso (cf. H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* [*SVF*], 4 vols., Stuttgart, 1964, reimpr., III 251). Sin embargo, la identificación no es concluyente. Cf. F. H. Sandbach *(ad loc.)*.

no habitan en las zonas yermas de bellotas y de encinas. Algo así se cuenta en el mito de Leto. Cuando ésta se hallaba embarazada y le resultaba imposible ponerse a salvo de Hera en ninguna parte, sufrió metamorfosis en loba, gracias a Zeus, durante los doce días que invirtió en su trayecto a Delos[90], por lo cual, en lo sucesivo, logró que todas las lobas pudieran parir en ese mismo intervalo.

39. ¿Por qué se ve el agua blanca en la parte superficial pero negra en la profunda?

¿Acaso porque la profundidad es madre de la oscuridad de modo que enerva y debilita los rayos del sol antes de que desciendan hasta ella? Sin embargo, la superficie, como se halla rápidamente afectada por el sol, recibe el brillo de la luz. Precisamente Empédocles confirma tal extremo[91]:

El color negro se debe a la sombra que permanece en el [fondo del río
y puede también contemplarse en recónditas cavernas.

¿O es que el fondo del mar y de los ríos, al hallarse a menudo mezclado con limo, crea, por reflejo con el sol, un color de sí tal como el que es consustancial al limo?

¿O es que — lo más probable— el agua en los ríos y en el mar se encuentra ante todo pura y limpia pero, en contacto con la tierra (considerando que el agua siempre arrastra tierra aneja al río que transcurre o al mar que se agita), se vuelve más turbia y menos transparente cuando está sita en el fondo?

[90] Cf. Aristóteles, *Hist. anim.* 580a16-19.
[91] Cf. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente...*, I 31, fr. B 94.

40. ¿Por qué razón se produce espuma cuando cae un rayo en el mar?

El agua del mar, cuando cristaliza, forma sal; y cristaliza al caer un rayo en el mar, que provoca la expulsión del agua dulce y potable. Por ello, el agua limpia y potable no cristaliza cuando la calienta el sol o debido a un rayo, cosa que ocurre, en ambos casos, con el agua salada, particularmente si el motivo es un rayo. Sucede que, cuando el fuego del rayo —sulfúreo como es— cae al mar, evapora y seca cuanto hay de potable, mientras que cristaliza lo térreo y salado. Por ello, los rayos hacen que los cadáveres no se descompongan y asimismo la sal preserva de la descomposición, ya que la humedad se consume por acción de ambos efectos[92]. El filósofo Aristóteles y los científicos más notables aceptan la antedicha explicación.

41. ¿Por qué las rosas crecen más si alrededor de ellas se colocan plantas de olor desagradable?

Y no sólo las rosas: también los lirios, las violetas y cuantas flores poseen un aroma suave despiden mejor olor cuando se plantan alrededor ajos y cebollas; y ello debido a que todo lo que pueda haber de picante y de olor desagradable en aquéllas pasa, de modo natural, a las plantas que más pican[93], mientras que lo restante es sumamente aromático y agradable para el olfato. La ruda, incluso, cuando se planta bajo una higuera, tiene un olor más intenso que el normal en ella; y es que el fuerte olor de la higuera se transmite a la planta. Además, los higos son mejores si se plantan higos

---

[92] Cf. *Charlas de sobremesa* 685C.

[93] Cf. *Cómo sacar provecho de los enemigos* 92B.

silvestres alrededor de las higueras. En efecto, todo objeto experimenta una atracción y propende hacia las sustancias que son de su misma especie o similares; de este modo, el contenido ácido del higo dulce se transmite al silvestre y permite conservar, en su integridad, la condición dulce del higo.

SOBRE LA CARA VISIBLE DE LA LUNA

INTRODUCCIÓN

Entre la variada y a menudo sorprendente producción de Plutarco, llama poderosamente la atención el presente ensayo que, en realidad, se nos presenta como un diálogo de diatriba. Es verdad que el carácter científico, de exégesis difícil, inherente a la composición ha repercutido en que la obra no haya sido estudiada con profundidad hasta apenas unos decenios. Con todo, no debe obviarse que el tratado mereció en su tiempo la atención de Kepler quien, alentado por su contenido, dedicó un minucioso comentario al mismo[1]. Sin embargo, la consideración que en el ámbito de la astronomía y otras ciencias tuvo el diálogo no debe hurtar la verdadera naturaleza que le singulariza. Plutarco era obviamente un erudito que se preciaba —casi de modo diletante— de sus conocimientos pero no pretendía el sello de científico[2], en sentido estrictamente técnico, ya que el saber epistemológico era trascendido en beneficio de la filosofía y la religión, disciplinas que el de Queronea cultivaba con

[1] K. Ziegler, *Plutarco* [= «Plutarchos von Chaironeia», *RE* XXI 1, 1951], trad. it., Brescia, 1965, pág. 259.

[2] A. Pérez Jiménez, «Ciencia, religión y literatura en el *mito de Sila* de Plutarco», en M. Brioso, F. J. González Ponce (eds.), *Actitudes literarias en la Grecia romana*, Sevilla, 1998, págs. 284-285.

celo[3]. Sea como fuere, el lector de la obra plutarquea observará que *Sobre la cara visible de la luna* es un opúsculo sensiblemente más trabado y redondo que otros de cariz científico, de modo que se antoja discutible la inclusión tradicional, que acuñó Ziegler, de nuestro diálogo entre los tratados de historia natural junto a obras —de corte obviamente distinto— como *Sobre el principio del frío* o *Cuestiones naturales*[4].

Si la estructura del diálogo expositivo se basa con firmeza en la técnica compositiva de Platón en su *Simposio* o en el *Fedón*[5], lo cierto es la forma y el contenido revelan la adscripción de Plutarco a la Academia con un cierto gusto por el escepticismo analítico (que prima también, verbigracia, en *Sobre el principio del frío)* al que no es ajena la polémica de índole antestoica, tan frecuente en la producción plutarquea. En efecto, el tratado comienza *in medias res,* con la aparición de un sugerente individuo, el pitagórico Sila, cuya intervención va a coronar deliciosamente el diálogo mediante la exposición de un mito simbólico, de fuerte componente escatológico, sobre el papel que desempeñan la luna y las almas en la vida de ultratumba. En realidad, el diálogo, perdido en su inicio, permite familiarizarnos con Sila, el cual ruega a sus interlocutores la exposición de las doctrinas más comunes, extendidas entre las distintas escuelas, sobre las manchas que se observan en el disco lunar. Ocurre que Sila, quien no había asistido a la reunión preli-

---

[3] M. Baldasarri, «Condizioni e limiti della scienza fisica nel *De facie* plutarcheo», en I. Gallo (ed.), *Plutarco e le scienze. Atti del IV Convegno plutarcheo,* Génova, 1992, págs. 267-268.

[4] K. Ziegler, *Plutarco...*, págs. 256-263.

[5] *Vid.* D. del Corno, *Plutarco. Il volto della luna,* Milán, 1991, págs. 27-28 (introducción y nota informativa debidas a del Corno, traducción, notas y establecimiento del texto a cargo de L. Lehnus).

minar sobre el problema —reunión a la que habían comparecido algunos de los estudiosos ahora presentes y dirigida por un amigo común cuyo nombre no consta—, desea conocer las cuestiones técnicas de primera mano antes de exponer su relato mítico sobre el particular, una historia que conoció merced a las revelaciones de cierto extranjero. A partir de ahí, se sucede una galería de personajes con notable caracterización científica, escolástica y aun psicológica[6]. Así, nos encontramos, ante todo, con la figura de Lamprias, hermano de Plutarco, quien se erigirá en *alter ego* literario del polígrafo y conducirá, en primera persona, el diálogo. Un Lamprias bien secundado por el pitagórico Lucio en sus opiniones sobre la naturaleza de la luna. Por añadidura, contamos con los personajes de Apolonides, quien expondrá ciertos detalles técnicos dada su pericia en geometría; Aristóteles, el cual desarrollará las tesis del Perípato; y Fárnaces, portavoz de los postulados estoicos, quien va a recibir las críticas —ocasionalmente mordaces— de sus interlocutores. Completa el número de integrantes un curioso sujeto egipcio, de nombre Teón, poco dado a las lucubraciones científicas mas versado en poesía.

Como ha puesto de manifiesto la crítica moderna[7], el diálogo consta de dos partes bien diferenciadas, las cuales se ven suavemente conectadas por una tercera exquisitamente expuesta. La primera de ellas (920B-937C) es de una extensión considerablemente mayor a las otras dos y tiene por objeto la revisión —diríase un estado de la cuestión o una ac-

---

[6] Una síntesis de utilidad sobre el particular, aquí manejada, puede verse en A. PÉREZ JIMÉNEZ, «Plutarco y el paisaje lunar», en J. GARCÍA LÓPEZ, E. CALDERÓN DORDA, *Estudios sobre Plutarco: paisaje y naturaleza (Actas del II Simposio español sobre Plutarco)*, Madrid, 1991, págs. 307-317.

[7] A. PÉREZ JIMÉNEZ, *ibid.*, págs. 308 ss.

tualización crítica— de las tesis en boga sobre la cara visible de la luna; todo ello desde una perspectiva claramente científica en la que los personajes debaten sobre detalles como la propia naturaleza lunar, las medidas del astro, los movimientos de la luna, los eclipses que experimenta y, en fin, los ciclos lunares[8]. Como queda dicho, la dirección de la reunión corre a cargo de Lamprias quien, auxiliado por Lucio, defenderá con pertinacia los postulados de la Academia y de los pitagóricos —ajenas al geocentrismo— en el sentido de que la luna es de índole térrea. Como cabía esperar merced a las numerosas polémicas ideológicas que jalonan la producción de Plutarco, la escuela estoica recibe efectivamente las críticas más directas, dada su interpretación de que la luna es una mezcla de aire y fuego. El caso es que, fijadas con firmeza las distintas posiciones doctrinales, Lamprias propone dar la palabra a Sila (937D) para que éste ofrezca el relato que ha prometido. En efecto, se ha llegado a una situación —que Plutarco ha manejado con gran elegancia compositiva— en que los métodos científicos resultan insuficientes y conducen a una situación de aporía explicativa. Debe buscarse una salida que trascienda las posibilidades que ofrecen las ciencias y permita una explicación penetrante y plausible sobre la esencia y razón de la luna, una explicación que, pronto advertimos, va a defender la autoridad de la teología y de la metafísica sobre las leyes físicas y la teorización científica[9]. Sin embargo, el tránsito no se produce de modo brusco y la irrupción en escena de Teón posibilita la segunda parte del diálogo

[8] Son temas que examina L. Torraca, «L'astronomia lunare in Plutarco», en I. Gallo (ed.), *Plutarco e le scienze*..., págs. 231-261.

[9] P. Donini, «Science and Metaphysics: Platonism, Aristotelianism, and Stoicism in Plutarch's *On the Face in the Moon*», en J. M. Dillon, A. A. Long, *The Question of «Eclecticism». Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley, 1988, pág. 132.

(937C-940F): se trata de una intervención fresca y aparentemente ingenua, la cual suaviza el tenor del debate que se viene desarrollando. Teón plantea su cuestión en términos de lógica: si la naturaleza de la luna es térrea, debe contemplarse, al menos, la posibilidad de vida en la luna, de seres que habiten en ella. De los argumentos científicos pasamos a otros de naturaleza más literaria e incluso retórica, donde el poder de la verosimilitud adquiere valor probatorio. De este modo, Lamprias se atiene a los distintos argumentos de Teón, los cuales, en términos absolutos, no invalidan la posibilidad de que existan selenitas, circunstancia sobre la que Lamprias, en su escepticismo —una práctica metodológica que, como ya hemos apuntado, debía de ser acostumbrada en la Academia Nueva—, evita decantarse dogmáticamente. Por último, entra en escena Sila quien interrumpe a Lamprias para exponer su relato mítico. He aquí la tercera parte del diálogo (940F-945E) que nos revelará el verdadero cometido de la luna en clave místico-religiosa. Así es, los mitos escatológicos y cosmológicos de Platón, la técnica compositiva de los mismos, explican estructuralmente que Sila ofrezca su experiencia[10]: dice haber recabado la información de un extranjero quien, a su vez, obtuvo los detalles merced a los servidores de Crono. El caso es que, tras ciertas referencias de índole etno-geográfica, se asienta el mito propiamente dicho que presenta, como ha ilustrado el profesor Pérez Jiménez, cuatro partes magníficamente construidas, donde Sila combina la profundidad y seriedad del mito con una adecuada conformación literaria no exenta de cierto lirismo o patetismo[11]: se trata, a grandes ras-

[10] W. Hamilton, «The Myth in Plutarch's *De facie*», *Classical Quarterly* 38 (1934), 24-25; A. Pérez Jiménez, «Ciencia...», págs. 285-286.

[11] A. Pérez Jiménez, «Ciencia...», pág. 289. En concreto, el autor (págs. 289-294) realiza un modélico análisis de la parte de exégesis alegórica.

gos, de las partes alegórica, antropológica, escatológica y demonológica. En síntesis[12], la luna se identifica con Perséfone y la tierra con Deméter. Por su parte, el hombre se halla compuesto de cuerpo, alma e intelecto que se corresponden, respectivamente, con la tierra, la luna y el sol. En realidad —prosigue Sila— existen dos muertes: una primera, terrena, que separa el alma y el intelecto, de modo que los espíritus nobles vagan durante un tiempo hasta llegar a la luna y gozar de su contemplación, mientras que los innobles reciben el merecido castigo; una segunda muerte[13] ocurre cuando el alma y el intelecto se desunen, de modo que éste regresa al sol y el alma permanece en la luna hasta que se disuelve definitivamente; con el tiempo, la luna añade una nueva alma al intelecto que aporta el sol. La tierra produce el cuerpo y, de esta manera, se genera otra vida humana. Con antelación, las almas, en la luna, se convierten en démones, los cuales participan luego de los asuntos terrenos hasta la llegada de la segunda muerte. Ahora sabemos, por fin, el singular cometido de la luna que justifica el tratado en su totalidad: la producción y recepción de almas que han regresado de la primera muerte y que finalmente se disuelven en la sustancia lunar[14].

En suma, nos hallamos ante un tratado en el que Plutarco despliega abiertamente sus conocimientos de erudición sobre las ciencias exactas, la geometría, la física, las matemáticas y también la astronomía. Con todo, el propósito del diálogo supera ampliamente estos horizontes; al cabo, no se trata de exponer, como bien indica Donini, las funciones de

---

[12] *Vid.* D. del Corno, *Plutarco...*, págs. 37-38.

[13] En particular, sobre la segunda muerte, *vid.* G. Soury, *La démonologie de Plutarque*, París, 1942, págs. 196-210.

[14] Así se expresa P. Donini, «Science...», pág. 142.

la luna sino de rebasar los límites que imponen las ciencias físicas en beneficio de la metafísica[15].

El ensayo, que figura con el número 73 en el *Catálogo de Lamprias,* se nos ha transmitido en dos manuscritos, el *Parisinus Graecus* 1672 (el *E,* del siglo XIV) y *Parisinus Graecus* 1675 (el *B,* del siglo XV). En la actualidad, tiende a considerarse que ambos códices provienen de un arquetipo común. Por otra parte, como señalan Ziegler, Cherniss y del Corno, el texto se halla conservado en un estado delicado debido a sus numerosas lagunas y corrupciones[16].

Para la presente traducción he utilizado la edición de H. Cherniss, *Plutarch's* «Moralia», XII, Loeb Classical Library, Londres-Cambridge (Mass.), 1968 (reimpr. = 1957), 26-27, con las variantes que se consignan. Asimismo, por lo que a las notas respecta, quiero dejar constancia de mi deuda con los excelentes comentarios del propio Cherniss y de Lehnus en sus respectivos trabajos. Por último, mi agradecimiento al profesor Pérez Jiménez quien me ha facilitado el acceso a un número precioso de contribuciones sobre el tema.

NOTA AL TEXTO

	CHERNISS	TEXTO ADOPTADO
920B	ταῦτ' εἶπε	«ταῦτ'» εἶπε (POHLENZ). Apud LEHNUS

[15] P. DONINI, *ibid.*, pág. 139.

[16] K. ZIEGLER, *Plutarco...*, pág. 261; H. CHERNISS, *Plutarch's «Moralia* XII», Loeb Classical Library, Londres-Cambridge (Mass.), 1968 (rempr. = 1957), págs. 26-27; D. DEL CORNO, *Plutarco...*, págs. 38-39.

	Cherniss	Texto adoptado
921E	[ἢ] θραύειν...καὶ	ἢ θραύειν...ἢ (Pohlenz). Apud Lehnus
925B	⟨νύσσαν ἐλαυνομ⟩	⟨ ⟩
926D	ἀπεσκέδασεν	ἀπεσκεύασε (codd.)
935A	νοτεροῦ	νοεροῦ. Vide quae ad versionem adnotavit Cherniss.
937A	καὶ τά σφαιροειδῆ	καὶ σφαιροειδῆ (cod. B)
937F	⟨αὐτῃ... περιδίνησιν⟩	⟨ ⟩
940A	καὶ Σελάνας ⟨δίας⟩	καὶ Σελάνας (codd.)

SOBRE LA CARA VISIBLE DE LA LUNA

1. [...] «Esas tesis» —dijo Sila— «se ajustan a mi relato 920B
mítico y en él constan[1]; ahora bien, me gustaría conocer, ante todo, si procede alguna objeción a las consabidas teorías hoy en boga sobre la cara de la luna». «¿Por qué no operar así» —dije[2]— «y obviar éstas, dados los problemas que entrañan, para ceñirnos a aquéllas? En efecto, así como en las dolencias crónicas solemos prescindir de los trata- C
mientos comunes y de las dietas al uso para volcarnos en ritos purificatorios, amuletos y sueños, del mismo modo, en las teorías difíciles y de complejidad exegética es preciso —cuando las explicaciones acostumbradas y comúnmente admitidas no resultan convincentes— intentar las soluciones menos tópicas y no despreciar sino cantar, sencillamente, las excelencias de los autores clásicos para demostrar la verdad por todos los medios[3].

---

[1] Como ha puesto de manifiesto la crítica, el ensayo se halla deturpado en su comienzo (cf. Lehnus, n. 1).

[2] Se trata de Lamprias, el hermano de Plutarco, quien conduce la reunión de eruditos y se erige en portavoz máximo de las ideas que, sobre el particular, defiende la Academia (cf. nuestra introducción al tratado).

[3] L. Torraca, «L'astronomia lunare in Plutarco», en I. Gallo (ed.), *Plutarco e le scienze. Atti del IV Convegno plutarcheo*, Génova, 1992,

2. Pues bien; de entrada, puedes observar lo absurdo de quien considera[4] la imagen que ofrece la luna como un de-
D fecto de la vista (la cual, a causa de su debilidad, cede al brillo de la luz, fenómeno que denominamos deslumbramiento) y no se percata de que el proceso descrito guarda mayor relación con el sol, que irrumpe con fuerza (de hecho, Empédocles[5] explica en cierta obra, de modo aceptable, la diferencia entre uno y otra,

el sol de agudos dardos y, por contra, la luna benévola,

y enfatiza de este modo la condición atractiva, generosa y liberadora de la luna). Por añadidura, no advierte que las personas con vista confusa y débil son incapaces de detectar diferencia alguna en la morfología de la luna al tiempo que la esfera de ésta se les muestra completamente llana. Ahora bien, quienes tienen una visión aguda y perspicaz pueden penetrar y definir con mayor precisión las imágenes relevantes de la cara lunar; asimismo, captan sus diferencias con una sensible nitidez. Y es que —pienso— si la imagen fuera consecuencia de la afección que sufrieran unos ojos de visión minimizada, debería ocurrir al contrario: cuanto más débil fuera el miembro afectado, más fuerte debiera ser el objeto cuya apariencia se muestra. El caso es que la irregularidad de la luna objeta de todo punto a la tesis sugerida: efectivamente, no se ve una sombra lineal y confusa sino

---

pág. 254, subraya perspicazmente que la propuesta metodológica con que se abre el ensayo apunta a la simbiosis de epistemología y teología inherente a la composición.

[4] Se trata probablemente de una expresión impersonal en la que no se halla implicado ningún autor determinado. Este modo de operar no es ajeno a Plutarco incluso en esta misma composición (cf. *infra* 925D).

[5] Cf. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (3 vols.), fr. B 40.

que, como bien queda expresado en palabras de Agesianacte[6],

> toda ella brilla con fuego en derredor pero, en su interior, E
> muestra los ojos y el rostro sensual de una doncella, más brillantes que el azul; e incluso parece que muestra su rostro.

Y es que, en realidad, las partes oscuras que rodean a las luminosas se introducen bajo éstas, las comprimen y son comprimidas, las separan y son separadas por ellas, de modo que se entrelazan completamente al punto de configurar F
una delineada estampa. Es más, Aristóteles[7]: parece que este punto se expuso de modo elocuente contra vuestro Clearco[8]; sí, uno de los vuestros, porque trabó amistad con el viejo Aristóteles pese a que tergiversó numerosas doctrinas del Perípato».

3. Dicho esto, tomó la palabra Apolonides[9] para recabar información de la tesis que sostenía Clearco. Y yo afirmé: «A ti más que a nadie te conviene saber una teoría que se apoya básicamente en la geometría. En efecto, el citado Clearco argumenta que la cara, así denominada, se halla constituida 921A
por figuras que un espejo refleja, imágenes del gran océano

---

[6] H. Lloyd-Jones, P. Parsons (eds.), *Supplementum Hellenisticum*, Berlín, 1983, fr. 466. Agesianacte (siglo II a. C.) fue gramático e historiador, responsable de una obra denominada *Fenómenos* (cf. Lehnus, n. 6).

[7] Este personaje, al cual se dirige Lamprias, representa la doctrina del Perípato.

[8] Discípulo del filósofo y polígrafo Aristóteles, Clearco vivió en el siglo III a. C. Cf. F. Wherli, *Die Schule des Aristoteles*, III, fr. 97.

[9] Apolonides consta en el tratado como un experto en geometría y astronomía.

proyectadas en la luna. Así es: el rayo visual[10], cuando se proyecta de modo natural, puede contactar con numerosos objetos, los cuales no son directamente visibles; sin embargo, la luna llena, ella, es el más hermoso y puro de todos los espejos gracias a su uniformidad y fulgor. Efectivamente, así como vosotros interpretáis que, merced a la proyección del rayo visual en el sol, el arco iris se puede ver en una nube suavemente condensada a causa de la humedad que ha
B adquirido paulatinamente[11], de igual modo interpretó el famoso Clearco que el océano externo se podía ver sobre la luna; pero no en la zona en la que el mar se encuentra, sino allí donde el rayo visual produce deflección con el mar y éste nos devuelve el reflejo. De este modo lo ha expresado, Agesianacte de nuevo, en cierta composición[12]:

O una gran ola del océano que al agitarse proyecta
un reflejo en espejo de llamas ardientes.»

4. Llegados a este punto, Apolonides se mostró encantado: «Vaya una teoría» —dijo— «absolutamente original y novedosa, que caracteriza a un hombre dotado de cierta inspiración y audacia; ahora bien, ¿cómo procuraste refutar su argumentación?» «En primer lugar» —dije— «la condición del océano externo es una: mar que fluye de modo incesante[13]; sin embargo, no es única la apariencia de las manchas

---

[10] La idea que Plutarco ofrece sobre la visión difiere de la que hoy aceptamos, puesto que la visión se produce cuando el ojo se encuentra impresionado por una radiación esterna. Sin embargo, para la óptica antigua —al margen de los atomistas—, en la visión participan tanto el rayo visual que parte del ojo cuanto el rayo luminoso que proviene del objeto correspondiente (cf. Lehnus, n. 11).

[11] Cf. *Isis y Osiris* 358F.

[12] H. Lloyd-Jones, P. Parsons (eds.), *Supplementum...*, fr. 467.

[13] Cf. Estrabón, I 1, 8.

lunares, sino que presenta istmos —o accidentes similares— C
allí donde la claridad separa y delimita la sombra. Por consiguiente, comoquiera que todo lugar se halla delimitado y posee su propia frontera, los rayos de luz (que se lanzan sobre las sombras y acogen la sensación de altura y de profundidad) imprimen imágenes sumamente parecidas a los ojos y a los labios. En resolución: o aceptamos la existencia de numerosos océanos externos, al margen de istmos y de continentes cualesquiera —un extremo absurdo y falaz—, o, si el océano externo es uno, parece improbable que su imagen se proyecte de manera tan dispersa. He aquí una reflexión adicional que, dada tu presencia, me parece más adecuado plantear en tono interrogativo que en aseverativo[14]: ¿Cabe la posibilidad de que, a lo largo y ancho del mundo
habitado, todos los rayos visuales proyectados por la luna D
afecten de igual modo al mar e incluso a los pueblos que, como los britanos, navegan y habitan —sí, por Zeus— en el gran océano, considerando además que, tal y como afirmáis, la tierra no observa una posición central respecto de la esfera lunar?» «Esta última cuestión» —proseguí— «relativa a la luna te concierne personalmente; ahora bien, el reflejo del rayo visual no es asunto privativo tuyo o de Hiparco[15]. Por

---

[14] Lamprias se expresa así —de modo acaso retórico— para captar la atención y ganar la simpatía de Apolonides, hombre versado en geometría.

[15] Hiparco de Nicea (que vivió en el siglo II a. C.) fue un famoso astrónomo y pionero en el uso de la trigonometría de modo regular, sistemático. De él conservamos una obra de juventud, los *Comentarios de los Fenómenos de Arato y Eudoxo. Vid.* J. A. López Férez, «Matemáticas y Astronomía», en J. A. López Férez (ed.), *Historia de la Literatura griega,* Madrid, 1988, pág. 972. Cf. asimismo, y con carácter general para la doctrina astonómico-astrológica, A. Pérez Jiménez, «La doctrina de las estrellas», en A. Pérez Jiménez (ed.), *Astronomía y astrología. De los orígenes al Renacimiento,* Madrid, 1992, especialmente págs. 15 y 23-24.

supuesto, Hiparco era persona concienzuda en su trabajo,
E pero su tesis sobre la naturaleza de la visión no goza de una aceptación general: ésta consistiría más en una mezcla y fusión de realidades físicas similares[16] que en ciertos impactos y saltos como los que ideó Epicuro para los átomos[17]. Por lo demás, no creo que Clearco quisiera admitir, con nosotros[18], que la luna es un cuerpo pesado y sólido, sino que es un astro etéreo y luminoso, tal como vosotros afirmáis. Con una luna de estas características, el rayo visual puede comportar una fragmentación o un cambio de dirección, de suerte que el fenómeno de reflejo no ha lugar. Y si alguien objeta a nuestra tesis, habremos de preguntar por qué el reflejo del
F mar se proyecta exclusivamente sobre la cara de la luna[19] y no puede verse en otros astros de condición pareja. En realidad, la fuerza de la razón insta a que el rayo visual afecte a todos los astros o a ninguno. Pero obviemos estas cuestiones y recuérdanos» —dije dirigiéndome a Lucio[20]— «qué puntos de nuestra teoría fueron inicialmente referidos».

5. Por su parte, Lucio dijo: «Bien; no parezca que deseamos afrentar a Fárnaces[21] pasando de soslayo sobre la doctrina estoica. Así es que dirige algún comentario a este caballero, quien defiende que la luna es una mezcla de aire y de suave fuego para, acto seguido, ir afirmando que lo que

---

[16] Tesis que defiende Platón, *Timeo* 45C.

[17] Cf. *Sobre máximas de filósofos* 901A-B; *Contra Colotes* 1112C.

[18] Recuérdese que los adeptos a la Academia, como Lamprias, defendían la condición térrea de la luna.

[19] Lit. «el reflejo del mar es rostro únicamente en la luna».

[20] Lucio asume y secunda, a lo largo del tratado, las tesis de Lamprias.

[21] Fárnaces es portavoz de los postulados estoicos y, como el lector podrá detectar, sufre las observaciones críticas, no exentas circunstancialmente de ironía, que emiten Lamprias y Lucio.

parece una imagen se debe a un oscurecimiento del aire; como cuando un frío temblor irrumpe en medio de una mar calma»[22]. «Lucio,» —dije— «haces gala de especial deferencia al mencionar un absurdo en términos corteses; sin embargo, nuestro común amigo[23] no se expresó de ese modo sino que dijo la verdad: que ellos laceran la luna llenán- 922A
dola de impurezas y manchas negras; y que la denominan Ártemis[24] y Atenea pero, al mismo tiempo, hacen de ella una mezcolanza y un amasijo, a base de agua oscura y fuego de carbón, carente de llama y resplandor propios; un cuerpo extraño que se halla calcinado y despide constantemente humo al modo de los rayos carentes de luz que los poetas denominan también humeantes[25]. En realidad, sucede que el fuego de carbón —que ellos asocian con el lunar—, no puede perdurar ni subsistir sin el apoyo de un combustible sólido que lo mantenga y alimente al mismo tiempo. Esto lo B
intuyen —con mayor perspicacia que ciertos filósofos— quienes afirman, en tono de broma, que se tilda a Hefesto de cojo porque, al igual que el fuego sin leña, los cojos no pue-

---

[22] H. von Arnim (ed.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 vols., Leipzig, 1903-1905, en particular II, fr. 674. En efecto, es troncal en la física estoica la creencia de que la luna es una mezcla de aire y de fuego. Sobre el problema, cf. C. Préaux, *La lune dans la pensée grecque*, Bruselas, 1973, págs. 178-194 (véase Lehnus, n. 24).

[23] Este «común amigo» debía de ser el conductor o moderador de la charla que precedió al presente diálogo, charla cuyos puntos capitales parecen sintetizarse ahora. No han faltado propuestas para identificar a este individuo con la figura de Plutarco (cf. Cherniss, *ad loc.*, Lehnus, n. 1).

[24] Para la identificación femenina de la luna con Ártemis (que consta asimismo en 938F), cf. H. von Arnim (ed.), *Stoicorum...* (Crisipo, fr. 748; Diógenes de Babilonia, fr. 33). El sobrenombre de Atenea es más sorprendente (cf. Lehnus, n. 27). Sin embargo, vuelve a mencionarse tal identificación en 938B.

[25] Homero, *Od.* XXIII 330 y XXIV 539; Hesíodo, *Teog.* 515; Píndaro, *Nem.* IX 71; Aristóteles, *Meteor.* 371a.

den sostenerse sin bastón[26]. Ahora bien, si la luna es fuego, ¿de dónde ha recibido tamaña cantidad de aire? El caso es que esa zona de arriba que se mueve en círculos no es sede del aire sino de una sustancia más poderosa cuya naturaleza tiene la facultad de debilitar e iluminar todo[27]. Y, si ha recibido aire, ¿por qué no se ha desvanecido alterando su forma en sustancia etérea por acción del fuego[28] sino que se conserva y convive junto al fuego desde tiempo atrás, como si se hallara permanentemente fija y enclavada en la misma
C posición? Comoquiera que el aire es leve y carece de forma, se entiende que no subsista y que, contrariamente, se disipe. Además, mezclado con el fuego como está, no puede solidificarse dada la ausencia de agua y tierra que muestra (los únicos elementos merced a los cuales el aire puede solidificarse). Más aún, si el movimiento provoca la ignición del aire que existe en las piedras y en el plomo frío, no digamos del aire presente en el fuego que gira a velocidad tamaña[29]. Y es que censuran[30] a Empédocles porque concibe la luna como un témpano de aire helado al que circunda la esfera del fuego[31]; sin embargo, afirman que la luna es una esfera
D de fuego, la cual contiene aire que se esparce aquí y allá; y añaden que no está dotada de accidentes, simas y cavidades (es decir, los fenómenos que aceptan quienes interpretan que la luna es de naturaleza térrea) sino que el aire se extiende obviamente por la superficie convexa. En realidad, esta tesis es absurda y se torna imposible a la vista de los plenilunios. En ese caso, no tendría que existir distinción

[26] Cf. Cornuto, 18.

[27] La sustancia aludida es el éter.

[28] Cf. *Sobre el principio del frío* 951C-D.

[29] Cf. Aristóteles, *Meteor.* 341a.

[30] Entiéndase «los estoicos».

[31] Cf. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente...*, fr. A 60.

entre el aire negro y el sombrío, ya que todo el aire debería oscurecerse una vez oculto o resplandecer cuando el sol se enseñorea de la luna. Efectivamente, entre nosotros, el aire que se filtra en las simas y cavidades de la tierra permanece umbrío y carente de luz, dado que los rayos del sol no penetran allí; sin embargo, el aire que se queda en la superficie E
terrestre posee brillo y un color radiante: ocurre que el aire, dada su densidad, es particularmente apto para todo tipo de cualidades y propiedades, de manera que si toca levemente —como decís vosotros[32]— o roza la luz, se ilumina y cambia por completo. Así las cosas, este argumento parece coadyuvar deliciosamente a la tesis de quienes constriñen el aire de la luna a simas y abismos; además, refuta la doctrina que sostenéis —a mi juicio incomprensible— en el sentido de que la esfera lunar es una fusión armónica de aire y de fuego: es imposible que pueda quedar una sombra sobre la F
superficie cuando el sol ilumina toda la zona de luna que podemos abarcar con nuestra visión».

6. Acto seguido, Fárnaces interrumpió mi discurso: «Una vez más» —dijo— «nos hallamos ante el procedimiento característico de la Academia: siempre que debaten con interlocutores de filiación distinta se abstienen de aportar pruebas de sus afirmaciones; al contrario, fuerzan a que sus oponentes se pongan a la defensiva para esquivar una eventual objeción. Por consiguiente, no lograréis inducirme a que tome la palabra, para defender a los estoicos de las

[32] No obstante las indicaciones de LEHNUS (n. 24), es comprensible que Lamprias se refiera a los estoicos y sus postulados doctrinales, de modo alternativo, en segunda y tercera personas. En un diálogo de diatriba como el presente, la mencionada circunstancia cobra fuerza escénica y explica que Lamprias utilice la segunda persona, con notable valor impresivo-expresivo, cuando desea implicar a Fárnaces en las tesis estoicas.

imputaciones que les habéis hecho, sin antes corregir la tesis
923A que manejáis, la cual invierte la posición del cosmos». Por su parte, Lucio sonrió y dijo: «Sospecho, amigo, que vas a iniciar contra nosotros un proceso de impiedad como el que deseaba Cleantes [33] que los griegos hicieran con Aristarco de Samos [34], so pretexto de que éste alteraba la esencia del cosmos porque pretendía salvar los fenómenos aduciendo la hipótesis de que el cielo permanece fijo en tanto que la tierra orbita en giros oblicuos y al mismo tiempo rota sobre su propio eje. En lo que a nosotros respecta, no expresamos ninguna teoría original. Ahora bien, mi querido amigo: ¿por qué razón quienes conjeturan que la luna es tierra invierten la posición del cosmos en mayor medida que vosotros, personas que ubicáis en el aire un astro como la tierra cuyas proporciones son, con creces, mayores que las de la luna
B merced a las medidas que establecen los astrónomos, los cuales computan la magnitud de ésta con arreglo a los eclipses y a la duración de las transiciones de sombra? El caso es

[33] Cleantes de Aso (cuya longeva existencia transcurrió aproximadamente entre el 332 y 222 a. C.) fue escolarca en la Estoa como sucesor de Zenón. Con todo, parece que la trayectoria de Cleantes resultó relativamente modesta. Cf. M. Fernández-Galiano, «Poesía helenística menor», en J. A. López Férez (ed.), *Historia...*, pág. 850.

[34] Discípulo del peripatético Estratón de Lámpsaco, Aristarco de Samos ha pasado a la tradición por ser el fundador de la teoría heliocéntrica merced a la cual la tierra gira alrededor de un sol inmóvil. Cf. J. A. López Férez, «Matemáticas y Astronomía», en J. A. López Férez (ed.), *Historia...*, pág. 972. Cf. también las consideraciones de A. Pérez Jiménez, «La doctrina de las estrellas», en A. Pérez Jiménez (ed.), *Astronomía...*, págs. 15-16; y, en el mismo volumen, cf. J. L. Calvo, «La astrología como elemento del sincretismo religioso del helenismo tardío», págs. 65-66. Por otro lado, al decir de S. Sambursky *(El mundo físico de los griegos,* trad. esp., Madrid, 1999, págs. 94-95), este pasaje demuestra que la hipótesis heliocéntrica de Aristarco no gozó de gran aceptación —parcialmente al menos— por motivos de índole religiosa.

que la sombra de la tierra —que se debe a un cuerpo de mayores dimensiones— es menor a medida que se proyecta; y el hecho de que su parte superior sea fina y estrecha no pasó desapercibido, según se dice, al mismo Homero quien califica a la noche de *aguda* debido a la forma en punta que tiene la sombra[35]. Sin embargo, la luna, que es sorprendida en eclipses por esa parte mencionada, apenas puede liberarse de su situación aun cuando recorra tres veces su propia superficie. Así las cosas, determina el número de lunas que caben en la tierra si la sombra de ésta arroja, en su parte más corta, una extensión equivalente a tres veces la de la luna[36]. Con todo, albergáis el temor de que la luna caiga; y, en lo concerniente a la tierra, Esquilo os ha convencido acaso de que Atlas

está erguido y porta sobre sus hombros las columnas c
del cielo y de la tierra, carga difícil de sostener con los [brazos[37].

O puede suceder que, mientras en la luna corre un aire leve e incapaz de sobrellevar una masa firme, la tierra se halla rodeada de 'pilares de muy sólida base', en expresión de Píndaro[38]. Por ello seguramente el propio Fárnaces se

---

[35] *Il.* X 394; *Od.* XII 284. En realidad, la expresión homérica *thoè-núx* significa «noche veloz», en probable alusión a la noche que cae pronta (no obstante, cf. V. Magnien-M. Lacroix, *Dictionnaire Grec/Français,* París, 1969, *s.v.).* Sin embargo, la explicación de corte astronómico prefiere relacionar el término con la voz *thoós,* «agudo» para acomodar la cita homérica a la interpretación correspondiente. Cf. asimismo *La desaparición de los oráculos* 410D.

[36] Sobre el pormenor técnico referido, cf. el extenso análisis de Cherniss *ad loc.*

[37] *Prometeo* 349-350.

[38] B. Snell, H. Maehler, *Pindarus, II, Fragmenta, Indices,* Leipzig, 1975, fr. 33d, 8-9.

muestra tranquilo sobre la caída de la tierra pero lamenta que etíopes y taprobenos[39], pueblos sitos bajo la órbita de la luna, puedan sufrir la caída de un peso tamaño. En realidad,
D para no caer, la luna encuentra apoyo en su propio movimiento y en el ímpetu de su rotación, del mismo modo que la munición de las hondas no cae debido a su desplazamiento circular. Y es que un cuerpo se encuentra dirigido por el movimiento que le es inherente a menos que un segundo cuerpo lo desvíe. He aquí por qué la dirección de la luna no está en relación con su peso: la influencia de éste queda anulada por la acción del movimiento orbital. A decir verdad, sería objeto de gran sorpresa que la luna permaneciera, como la tierra, absolutamente quieta y estática. Ahora bien, si la luna tiene una razón poderosa para no desplazarse hacia aquí, pareciera lógico que la tierra se moviese por su solo peso en la medida en que carece de otro movimiento[40]. Por añadidura, pesa más que la luna tanto por su mayor dimensión cuanto porque —argumento de más fuste sin du-
E da— la luna ha adquirido levedad debido al calor y al fuego. Y, por cuanto indicas, da toda la impresión de que, si la luna es fuego, requiere de modo especial la existencia de tierra y de combustible mediante el cual el fuego busque, se nutra, abrace y avive su fuerza. El caso es que —por cuanto podemos suponer— no hay fuego que se preserve sin combustible. Sin embargo, afirmáis que la tierra puede subsistir sin una base radical». «Por supuesto que ocurre así» —afir-

---

[39] Cf. Estrabón, II 1, 14. Son pueblos mediante los cuales Lucio pretende marcar los límites meridionales del mundo (África y la actual Sri Lanka, respectivamente).

[40] No debe cederse a la tentación de identificar la descripción de Plutarco con la primera ley de Newton. Como explica Lehnus (n. 51), aquí no ha lugar un movimiento rectilíneo uniforme y supeditado a la aceleración de la fuerza de la gravedad.

mó Fámaces— «ya que ocupa la posición que le es propia por naturaleza, la central. En efecto, esta es la posición por la que pugnan todos los cuerpos pesados y a la que propenden, se dirigen y convergen desde cualquier lugar en que se F
hallen. Por su parte, toda zona que se halle por arriba, si recibe materia térrea —por poca que sea— que asciende forzosamente en su dirección, acto seguido la comprime hacia aquí o, mejor dicho, la despide donde su naturaleza le inclina a descender»[41].

7. Llegados a este punto, opté por dar un tiempo a Lucio para que reflexionara sobre la cuestión; llamé a Teón[42] y le dije: «Teón: ¿qué autor trágico pronunció que los médicos

limpian con hierbas amargas la amarga bilis?».

Y, al responderme Teón que era Sófocles[43], afirmé: «Admitamos que los médicos operen así por pura necesidad; ahora bien, no demos pábulo a que los filósofos prefieran defenderse de absurdos con absurdos y a que, para combatir teorías curiosas, sugieran otras más curiosas y extravagantes, como sucede con esos sujetos que introducen 924A
el concepto del movimiento centrípeto. ¿No hay algo de absurdo en ese concepto?[44] ¿No da así la impresión de que la tierra sea esférica pese al número de valles, sierras y acci-

[41] H. VON ARNIM, *SVF* II, fr. 646 (CRISIPO).

[42] Como se desprende de esta primera intervención de Teón, se trata de un personaje cuyo concurso es requerido merced a su pericia en literatura.

[43] Cf. A. NAUCK, *Tragicorum Graecorum Fragmenta,* Hildesheim, 1964 (= Leipzig, 1889), fr. 770. Cf. asimismo *Sobre la paz del alma* 468B.

[44] Prosigue un número de interrogativas retóricas con pretensión de una fuerte expresividad en la *actio* discursiva de Lamprias.

dentes que posee? ¿No se sigue que, en nuestras antípodas, existan seres que vivan girados, con la cabeza en los pies, como polillas o lagartijas? ¿Y no parece que, en ese caso, nosotros mismos no caminemos erguidos sino que nos mantengamos en oblicuo como los individuos que están borrachos?[45]. ¿Y no se infiere de ahí que moles incandescentes, de peso enorme, se dirijan al interior de la tierra y que se detengan una vez llegar al centro ya que que no hallan barrera alguna que las obstaculice (y que, conducidas al
B centro a causa de su movimiento descendente, luego, en sentido contrario, retornaran por sí mismas)? ¿Y no se antoja así que, de uno y otro lado de la tierra, fragmentos de meteoros ígneos eviten un descenso continuado y que, al contrario, caigan sobre la superficie, irrumpan desde fuera hacia dentro y se oculten en las inmediaciones del centro? ¿Y no ocurriría, de ese modo, que una impetuosa catarata de agua, si se marcara su punto central —punto que ellos con-
C sideran incorpóreo—, se detendría suspensa sobre él o lo circundaría en un balanceo incensante e infatigable?[46]. Lo cierto es que sería difícil concebir algunos de los supuestos citados incluso tratándose de falacias. En realidad, eso es reconocer que la realidad tiene invertida su posición y que todos los cuerpos poseen una orientación contraria a la propia (de admitir que los cuerpos en dirección hacia el centro se hallan 'abajo' y que aquéllos situados bajo el centro vuelven a encontrarse 'arriba'). En consecuencia: si un individuo pudiera armonizar el centro de la tierra con su ombligo tendría su cabeza y sus pies dispuestos al mismo tiempo hacia arriba. Más aún: si continuara excavando, su parte de

[45] Cf. Aristóteles, *Sobre el cielo* 296b18-21; 297b17-21.

[46] Cf. Platón, *Fedón* 111E-112E. Cf. igualmente la crítica correspondiente de Aristóteles a Platón en *Meteor.* 355b32-356a19.

'abajo' llegaría a la superficie y, al ascender en su excavación, se lanzaría desde 'arriba' hacia 'abajo'. Todavía más: si pudiéramos imaginar a otro sujeto avanzando en sentido contrario, podríamos decir y concluir que los pies de ambos se hallan a la par 'arriba'[47].

8. Pues bien, ellos, quienes sobrellevan y portan en sus espaldas un montón de tales y tamaños absurdos —más que D
un montón, por Zeus, un lastre de necedades ideadas por algún charlatán[48]—, afirman que son otros los que hacen el ridículo por el hecho de establecer que la luna —siendo como es de materia térrea— se halla emplazada arriba y no donde se encuentra el centro. Por cierto: si todo cuerpo pesado se ve dirigido hacia el mismo punto y presiona con todas sus partes sobre el centro, la tierra se adueñará de los cuerpos con peso, de ella partícipes, no tanto por el hecho de ocupar el centro del universo cuanto por su condición de entidad absoluta[49]. Además, el sentido descendente que muestran los cuerpos puede resultar una prueba: pero no de E
la posición central de la tierra en relación con el cosmos sino de que los objetos arrebatados a la tierra regresan merced

---

[47] En la ciencia moderna, los conceptos *arriba* y *abajo* son relativos pero, en la antigua, pueden tener un carácter absoluto, de modo que los cuerpos que Plutarco sitúa *abajo* se hallan —diríase más bien— *al otro lado* (véase LEHNUS, n. 66).

[48] Lamprias enfatiza el carácter retórico de su diatriba mediante el efectista procedimiento de la *kakología* o maltrato verbal con el que pretende desacreditar a sus oponentes, obviamente los estoicos.

[49] En este pasaje sí hallamos ciertos aspectos en el texto plutarqueo que preludian, *grosso modo*, la tesis de Newton sobre la teoría de la gravitación. Sobre el particular, cf. S. SAMBURSKY, *El mundo físico...*, págs. 239-241.

a ciertos vínculos naturales que les unen a ella[50]. Así es: al igual que el sol atrae las partes de él constitutivas, la tierra hace suya la materia pétrea que desciende hacia ella; de manera que, en lo sucesivo, todo objeto de condición afín se adhiere connaturalmente a ella. Ahora bien, si hablamos de un cuerpo que en su origen no ha sido atribuido ni arrebata-
F do a la tierra sino que posee de algún modo —como sugieren los antedichos sujetos respecto de la luna— su particular configuración e identidad natural, ¿hay el menor obstáculo a que ese cuerpo exista y perdure autónoma, independientemente, constreñido por sus propias partes y a ellas anudado? En efecto, la posición central de la tierra en el universo es una hipótesis no demostrada; además, la concentración y coincidencia que hacia ella experimentan los objetos del presente mundo nos alecciona —en buena lógica— sobre el modo en que los objetos caen y se establecen en la luna. Es más, quien remite los objetos de naturaleza térrea y pesada a un único espacio y los hace partícipes de un solo cuerpo renuncia, no veo por qué motivo, a una ley del mismo tenor cuando de objetos ligeros se trata; por contra, admite la existencia independiente de núcleos cuantiosos de fuego y, ante su negativa de que los astros converjan al mismo punto, considera abiertamente que todos los objetos de condición ígnea y proclives a ascender deben conformar un solo cuerpo.

---

[50] Los estoicos distinguían el cosmos del universo, el cual, en palabras de Cherniss *(ad loc.)*, «is the cosmos plus the infinite void encompassing it..., putting the cosmos in the centre of the *pân* [entiéndase «el universo»] and explaining this as a result of the motion of *all* things to the centre of the latter...but stating that within the cosmos those things that have weigth...move naturally down, *i.e.* to the centre».

9. Ahora bien —dije—, mi querido Apolónides: sostenéis[51] que el sol se halla a una distancia enorme de la circunferencia superior y que, por encima de él, Fósforo, Estilbonte[52] y los planetas restantes se encuentran ubicados —considerablemente separados los unos de los otros— bajo los astros fijos. Sin embargo, consideráis que el cosmos no ofrece separación ni espacio alguno para los cuerpos pesados de condición térrea. Constatad el ridículo en que podemos incurrir si negamos que la luna sea tierra, por el hecho de que se halle en una posición marginal respecto de la región inferior, y afirmamos que sea un astro cuando la vemos alejada —como sumergida en un abismo— de la circunferencia superior en tamaña cantidad de estadios. Sucede, en realidad, que la luna se encuentra situada muy por debajo de las estrellas; a tal punto que nadie podría decir la distancia que le separa de ellas (ahí estáis vosotros, los especialistas: os faltan números para emitir cálculos). Asimismo, la luna frisa prácticamente con la tierra y la circunda muy próxima 925A B

como gira una rueda de carro

—dice Empédocles—

que roza la cima...[53]

[51] Con la utilización de la segunda persona del plural, Lamprias se refiere al conjunto de los especialistas en geometría y astronomía.

[52] Los planetas Venus y Mercurio recibieron, en época helenística —y en virtud de un procedimiento entonces generalizado—, la identificación con Fósforo y Estilbonte, nombres parlantes cuya semántica está relacionada con la luz (cf. Lehnus, n. 74).

[53] Cf. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente...*, fr. B46.

El caso es que, en numerosas ocasiones, la luna no sobrepasa la sombra de la tierra, sombra que —si consideramos la gran magnitud de luz— se extiende brevemente. Más bien parece que orbita junto a la piel y el regazo de la tierra
C de modo que ésta la protege del sol y, por consiguiente, la luna no llega a franquear el espacio sombrío, ctónico y nocturno, el cual corresponde a la tierra. Por ello creo que debe afirmarse, sin paliativos, que la luna se halla fronteriza con los límites de la tierra y que resulta oscurecida por sus estribaciones.

10. Con todo, obvia los astros fijos y otros planetas y atiende a las explicaciones de Aristarco en su ensayo *Sobre las magnitudes y las distancias*: él demuestra que 'la distan-
D cia del sol es más de dieciocho veces y menos de veinte la distancia de la luna' respecto de nosotros. Y quien opte por elevar la estimación a las más altas mediciones afirmará que la luna dista de nosotros cincuenta y seis veces el radio de la tierra[54]. Pues bien, según cálculos prudentes, el citado radio mide cuarenta mil estadios y, aceptando esta cifra, el sol dista de la luna más de cuarenta millones y trescientos mil estadios. La luna, merced a su peso, se ha distanciado tanto del sol y se ha aproximado de tal modo a la tierra que, si la pertenencia se halla en función de la localización, el lote y espacio de tierra reclama para sí la posesión de la luna y
E ésta se lega en justa herencia —dada su vecindad y familiaridad— para el patrimonio y el capital de la tierra. Y creo que ningún error cometemos por el hecho de que, conce-

---

[54] Acepto en buena medida la interpretación del pasaje que efectúa L. Torraca, «L'astronomia lunare...», págs. 250-251. En efecto, pese a las conjeturas establecidas (cf., por ejemplo, Cherniss *ad loc.)*, el texto parece tener un significado impersonal, de modo que resulta innecesario atribuir a un autor determinado la apreciación técnica.

diendo un peso y distancia tamaños a lo que denominamos 'alto', permitamos que lo llamado 'bajo' goce de cierta amplitud y de una extensión similar a la distancia que media entre la tierra y la luna. En efecto, ni es razonable la actitud de quien denomina 'alto' exclusivamente a la superficie última del cielo (relegando todo lo demás a lo 'bajo') ni aceptable la de quien limita lo 'bajo' a la tierra o más bien al centro de la tierra. En cualquier caso, comoquiera que las dimensiones del cosmos lo facilitan, debe concederse cierta extensión a una y otra. Y a quien defiende que cuanto se halla al margen de la tierra está 'arriba' y 'en una ubicación elevada' se enfrenta, acto seguido, la actitud de quien sostiene que se encuentra 'abajo' cuanto queda separado del F
círculo de los astros fijos.

11. Al cabo, ¿cómo puede decirse que la tierra se halla en medio? ¿Y en medio de qué? Sucede que el universo es infinito y, dado que el infinito carece de comienzo y de límites, no encaja una posición medial de la tierra: en efecto, la noción de límite se halla ligada, en cierto modo, a la medial; sin embargo, la infinitud supone la ausencia de límites. Además, es iluso pretender que la tierra no se encuentra en medio del universo sino del cosmos y soslayar que el propio cosmos plantea las mismas dificultades[55]. Y es que el universo no deja lugar medial para el cosmos; al contrario,
exento de hogar viaja el cosmos errante sobre un infinito 926A
vacío en pos de ninguna propiedad particular. Y, si ha llegado a detenerse no por la índole del lugar sino debido a cualquier otra razón que ha encontrado para quedarse, una hipótesis similar puede predicarse de la tierra y de la luna, considerando que la una se halla estable aquí y la otra en

[55] Cf. *Sobre las contradicciones de los estoicos* 1054B-D.

movimiento allí merced —más que a su diferente situación— a una condición y naturaleza parcialmente distintas. Esto al margen, contempla la posibilidad de que ellos[56] hayan obviado un argumento de fuste: si cuanto existe —del modo que sea— fuera del centro de la tierra se halla 'arriba', no hay parte alguna del cosmos que se encuentre 'abajo', sino que la tierra, lo que está sobre la tierra y, sin más,
B cualquier cuerpo situado en la superficie o tangencial al centro de la tierra se halla 'arriba'. Y una sola cosa queda 'abajo': esa realidad incorpórea que se contrapone necesariamente a la naturaleza toda del cosmos (si es que 'abajo' se contrapone naturalmente a 'arriba'[57]). Y esto no es lo único insólito puesto que, así las cosas, los objetos pesados pierden la causa merced a la cual se mueven en sentido descendente: en efecto, ni existe 'abajo' un punto corpóreo hacia el que desplazarse ni resulta verosímil —extremo que ellos tampoco conceden— que una realidad incorpórea posea capacidad tamaña para atraer hacia sí todos los objetos y retenerlos a su alrededor. Por contra, se revela completamente ilógico y atenta a la fuerza de los hechos que 'arriba' sea, en términos absolutos, el cosmos y que 'abajo' no sea sino un límite incorpóreo y sin dimensiones. Sin embargo, resulta factible en buena lógica que —como decimos nosotros— una zona espaciosa y extensa se encuentre distribuida entre 'arriba' y 'abajo'.

C **12.** De esta manera, y aceptando —si te parece— que los movimientos de los cuerpos terrestres en el cielo son contrarios a la naturaleza, reparemos sin patetismo, serena y

[56] Entiéndase «los estoicos».
[57] Indicación atribuida a CRISIPO, fr. 556 VON ARNIM (véase LEHNUS, n. 82).

sosegadamente, en que dicho extremo no demuestra que la luna no sea tierra, sino que es tierra ubicada en una zona que no le corresponde naturalmente. Lo mismo pasa con el fuego del Etna, el cual, contrariamente a la naturaleza, se halla bajo tierra sin que deje de ser fuego; y sucede igual con el aire que se introduce en los odres, aire cuya naturaleza le hace ligero y proclive a moverse en sentido ascendente: sin embargo, contrariamente a su condición, queda comprimido en un espacio; y, por Zeus —dije—, ahí está el alma misma: ¿no se encuentra de modo antinatural aprisionada, veloz como es, en un cuerpo lento, ígnea como es —así lo afirmáis vosotros[58]—, en un cuerpo frío, e invisible como es, en un cuerpo sensible? En consecuencia, ¿deberemos rechazar la existencia del alma o incluso que la inteligencia —ese bien divino, desprovisto de peso y grosor, el D cual, raudo en su vuelo, surca el cielo todo, el mar y la tierra— se haya asentado en la carne, los tendones y la médula, entre fluidos sujetos a innúmeras afecciones? Más aún, ese vuestro Zeus que, en sentido estricto, es un único y gran fuego incesante, ¿no se halla ahora sometido, abatido y transfigurado al punto de que ha evolucionado y evoluciona a toda suerte de cosas en el curso de sus tranformaciones?[59] Conque, mi desconcertante amigo, fíjate y cuida, no sea que, al trocar y cambiar cada objeto de su posición natural, E provoques con tu sistema filosófico la disolución del cosmos, introduzcas el 'odio' de Empédocles en los objetos y que, todavía más, diferenciando cuanto es pesado de lo que es ligero, induzcas contra la naturaleza a los antiguos Titanes y Gigantes en tu interés por atender a la famosa, legendaria y terrible turbación, plena de discordia.

---

[58] H. VON ARNIM, *S.V.F.* II, fr. 773 (CRISIPO).
[59] H. VON ARNIM *S.V.F.* II, fr. 1045 (CRISIPO).

No se percibe allí el aspecto brillante del sol
ni la frondosa pujanza de la tierra ni el mar

como afirma Empédocles[60]. La tierra no participaba del sol
F ni el agua del aire; no había cuerpo pesado alguno arriba ni ligero alguno abajo, sino que los principios universales estaban separados, enemistados y solitarios, renuentes a toda unión o compañía recíproca; al contrario, huyendo y repeliéndose, desplazándose en desplazamientos especialmente contumaces, se hallaban en esa situación en la que —por decirlo con una expresión de Platón[61]— todo procede de donde la divinidad está ausente; es decir la situación en que se encuentran los cuerpos exentos de inteligencia y alma. Y
927A así fue todo hasta que el deseo se allegó a la naturaleza de modo providencial cuando se presentaron Amistad, Afrodita y Eros —como dicen Empédocles, Parménides y Hesíodo[62]— con el propósito de que los cuerpos intercambiaran sus lugares y propiedades y de que, asumiendo unos las leyes del movimiento y otros las del reposo, forzados a ceder y a sustituir lo 'natural' por lo 'mejor', produjeran una armonía y comunidad en todos los órdenes.

13. El caso es que, si ninguna parte del cosmos se ha encontrado jamás en un estado antinatural sino que todas ellas se hallan en la posición que les corresponde por naturaleza sin precisar ni haber precisado inicialmente modificación o ajuste algunos, ignoro cuál es el cometido de la pro-
B videncia y la razón merced a la que Zeus, el artesano por

---

[60] Cf. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente...*, fr. B 27.
[61] *Timeo* 53B.
[62] Cf. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente...*, fr. B 17 (Empedócles), fr. B 13 (Parménides); Hesíodo, *Teog.* 120.

excelencia, se erige en hacedor y soberano demiurgo[63]. Efectivamente, en un ejército los jefes serían prescindibles si cada uno de los soldados conociera personalmente su destacamento, su posición y el instante en que debe tomarla y defenderla. Tampoco necesitaríamos jardineros y arquitectos si el agua corriera espontánea y naturalmente a los cuerpos que la precisan y los regara; o si los ladrillos, los tablones y las piedras, valiéndose de la orientación e inclinación 'connatural' a ellos, adoptaran *per se* la disposición y el orden idóneos. Pues bien, si tal perspectiva suprime directamente el sentido de la providencia y si, por otro lado, la c
razón, el orden y la distribución de cuanto existe es competencia de la divinidad, ¿por qué sorprenderse de que la naturaleza haya sido ordenada y delimitada, de que, en consecuencia, el fuego se encuentre aquí y las estrellas allá y de que, simétricamente, la tierra se halle instalada aquí y la luna allí arriba, vinculada a las leyes de la razón, las cuales son más estrictas que las de la naturaleza? Además, si es necesario que, de hecho, todas las cosas se atengan a su inclinación natural y se desplacen en virtud de su naturaleza, ni el sol ni Fósforo ni estrella alguna podrá desplazarse en círculo, ya que los cuerpos ligeros e ígneos se mueven en sentido ascendente, no circular. Pero, si la naturaleza admite una modificación posicional tal que el fuego nos aparece aquí con desplazamiento ascendente y, cuando llega al cielo, gira merced a su movimiento de rotación, ¿por qué sorprenderse de que los cuerpos pesados de condición térrea que allí se encuentran experimenten un proceso similar y queden so- D
metidos —debido a su entorno— a un tipo distinto de movimiento? Efectivamente, no puede suceder que el cielo, en virtud de su naturaleza, arrebate a los cuerpos ligeros su

[63] Cf. PLATÓN, *Timeo* 28C.

desplazamiento ascendente y, por contra, se muestre incapaz de dominar a los cuerpos pesados que observan inclinación a descender. No: con la misma capacidad con que establece variaciones en unos cuerpos las establece en los otros y perfecciona la naturaleza de ambos[64].

14. Todavía más: si acertamos a desprendernos de las categorías intelectuales y doctrinales que nos sojuzgan y a declarar sin ambages cuanto parece evidente, se nos antoja que ninguna parte del universo consta de un orden, posición o movimiento privativos, de tal forma que se le pueda adjetivar —de modo simplista— 'natural'. Al contrario: da la
E impresión de que cada parte posee orden, disposición y movimiento 'naturales' cuando su movimiento reporta un beneficio y es inherente al principio merced al cual resulta esencial y por el cual existe o ha sido hecha; y también cuando experimenta, crea o propicia la posibilidad de coadyuvar a la preservación, belleza o capacidad del citado principio. Ahí está el humano, un ser 'natural' donde los haya: tiene
F sus partes pesadas y térreas en la zona superior de su cuerpo, especialmente junto a la cabeza, mientras que sus partes cálidas e ígneas se encuentran en la zona medular. Los dientes, por ejemplo: unos nacen de arriba, otros de abajo, y ninguno de ellos es antinatural; y no es cierto que el fuego que brilla en la zona superior, en los ojos, sea 'natural' mientras que el que se halla en la región abdominal o en el corazón sea 'antinatural': por contra, cada parte tiene un cometido de utilidad y a ella inherente. Y si, como dice Empédocles[65], examinas la naturaleza

[64] Como observa L. Torraca («L'astronomia lunare...», pág. 237), todo el capítulo muestra el interés de Plutarco por vincular la ciencia física al problema del finalismo y la providencia divina.

[65] Cf. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente...*, fr. B 76.

de caracolas y tortugas con pétrea piel

y de toda suerte de caparazones,

verás allí la tierra que mora sobre el cuerpo.

Y el pétreo elemento no provoca ahogos ni fracturas en la masa sobre la que se asienta, ni tampoco vuela el calor, 928A merced a su condición ligera, hacia la zona superior, sino que ambos elementos se entremezclan y conciertan en función de su naturaleza respectiva.

15. Parece lógico que el cosmos sea de tal modo si, en realidad, se trata de un ser vivo, ya que presenta tierra en muchos lugares, y fuego, agua y aire en otros muchos, no a consecuencia de un expulsión radicalmente necesaria sino de un orden inteligentemente establecido. En efecto, el ojo no se aloja en la zona correspondiente del cuerpo porque haya sido, debido a su condición ligera, expelido allí ni el B corazón, merced a su peso, se ha resbalado hasta caer en el pecho. Al contrario, sucede que ambos órganos se hallan sitos en el punto más indicado. Y, en lo tocante a las partes del cosmos, obviemos la creencia de que la tierra se encuentra aquí porque su peso la hizo caer; o de que, como imaginaba Metrodoro de Quíos[66], el sol resultó expulsado a una zona superior porque es ligero a la manera de un odre hinchado; o de que los astros restantes se ubiquen en sus respectivas posiciones como si hubieran inclinado una balanza de modo dispar. Pero es al contrario: se impone la fuerza de la razón y las estrellas, como ojos que refulgen, giran fijas en el rostro del universo; el sol emite y despide

[66] Este autor fue un atomista y discípulo de Demócrito. Véase LEHNUS, n. 103.

C desde su interior calor y luz con el ímpetu con que un corazón propicia sangre y respiración; el cosmos se sirve de la tierra y del mar con la naturalidad con que un animal se vale de intestinos y vejiga; y la luna, que se halla entre el sol y la tierra como el hígado u otra víscera entre el corazón y los intestinos, conduce aquí el calor que se emite arriba y manda arriba las exhalaciones que aquí se originan mediante un proceso de filtro digestivo y depurativo[67]. Por lo demás, no podemos aclarar si su naturaleza térrea y sólida proporcionan funciones adicionales. Y es que, en el universo, lo mejor impera sobre lo necesario. Bien, ¿qué grado de verosimili-
D tud podemos conceder a los argumentos que esgrimen[68]? Y es que afirman que la parte luminosa y delicada del éter se ha convertido, merced a su densidad exigua, en cielo, mientras que la parte densa y comprimida se ha convertido en astros (y añaden que la luna es, entre estos últimos, el más lento y turbio[69]). Sin embargo, puede verse que la luna no está separada del éter sino que se mueve espaciosamente en su interior; además, debajo y alrededor de ella giran estrellas —afirman ellos[70]—, las barbadas y cometas. En consecuencia, las inclinaciones de los respectivos cuerpos no se hallan provocadas por el peso o ligereza de éstos; al contrario, los gobierna una ley distinta».

[67] El paralelismo que se establece aquí entre ciertos astros y órganos del cuerpo recuerda los principios teóricos de la yatromatemática y muestra la identificación de Plutarco con tópicos inherentes a la astrología. Véanse las indicaciones de A. Pérez Jiménez, «Alle frontiere della scienza: Plutarco e l'Astrologia», en I. Gallo (ed.), *Plutarco e le scienze...*, pág. 280.

[68] Entiéndase «los estoicos».

[69] H. von Arnim *S.V.F.* II, fr. 668 (Crisipo).

[70] Entiéndase «los estoicos».

16. Tras estas reflexiones, me dirigía a ceder la palabra a
Lucio con el propósito de que manifestara nuestra posición E
doctrinal cuando Aristóteles terció esbozando una sonrisa:
«Doy fe de que toda tu exposición crítica se dirige a quienes
suponen que la luna tiene una condición esencialmente se-
mi-ígnea y afirman reiteradamente que los cuerpos, en su
conjunto, se inclinan unos en dirección ascendente, otros en
descendente. Pues bien, ni siquiera se os ha pasado por la
imaginación una tesis defendible: que los astros se muevan
en círculo de modo natural y que posean una sustancia muy F
distinta a las cuatro. Así es que no me siento implicado por
vuestras objeciones». Entonces, Lucio tomó la palabra: «Mi
buen amigo: puede obviarse por el momento una cumplida
réplica a vuestras propuestas —pese a las innúmeras difi-
cultades que presentan— en las que defendéis que los astros
restantes y el cielo en su conjunto tienen una naturaleza pu-
ra, nítida, renuente a experimentar cambios y dotada de mo-
vimiento circular merced al cual orbita constantemente.
Ahora bien, cuando vuestra tesis desciende y se ciñe al ám-
bito de la luna, ya no queda preservada la integridad y be-
lleza de este cuerpo celeste. Al margen de otras irregulari-
dades y diferencias, la cara misma que la luna muestra se 929A
debe a cierta afección sustancial que ha sufrido o a su mez-
cla con otra sustancia. Es más, la sustancia que recibe esa
mezcla presenta cierta afección porque se ve invadida por la
fuerza de un elemento inferior y pierde su calidad. Su indo-
lencia, su lentitud, su calor tímido y apagado que, por de-
cirlo con Ión[71],

[71] Ión de Quíos fue un notable poeta tragediógrafo que vivió en el siglo V a. C. Cf. B. SNELL, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, I, Gotinga, 1971, fr. 57. Cf. asimismo *Charlas de sobremesa* 658C.

impide la maduración de la uva,

¿a qué podemos atribuirlos sino a la fragilidad y afección que la caracterizan (en la medida en que un cuerpo eterno y celeste participe de la citada afección)?

En suma, querido Aristóteles: en el caso de que la luna sea tierra, se nos presenta como un objeto hermoso, solemne y decoroso; pero, en el supuesto de que sea un astro, luz o cierto cuerpo divino y celeste, me temo que estamos ante un objeto deforme, inelegante e indigno de llevar ese bello nombre, si es que realmente se trata del único cuerpo —entre la inmensidad de los que existen en el cielo— que gira y precisa de luz ajena,

B *siempre atenta a los rayos del sol,*

en expresión de Parménides[72]. El caso es que nuestro compañero, en su charla, acertó a glosar —con notable crédito— el principio de Anaxágoras en el sentido de que 'el sol aporta su brillo a la luna'[73]. En lo que a mí respecta, no voy a referirme a temas que he sabido por vosotros o con vosotros y paso mejor a las restantes cuestiones. Parece cosa razonable que la luna reciba los rayos y el brillo del sol no directamente, a la manera del hielo o del cristal, ni tampoco merced a cierta fusión de luz brillante y de rayos, circunstancia que se da en las antorchas cuando la luz brilla en ellas considerablemente. De este modo, contaríamos con plenilunio tanto a principios cuanto a mediados de mes si no cu-
C briera u ocultara al sol y, al contrario, permitiera su paso en razón de su delicadeza o brillara gracias a que el sol penetrase para coadyuvar a que ésta se iluminara. Y resultaría

[72] Cf. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente...*, fr. B 15.
[73] Cf. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente...*, fr. B 18.

improcedente, en fase de conjunción, aducir que la causa de su invisibilidad —como sucede cuando se halla a mitad y en fase menguante o creciente— estriba en sus deflecciones y variaciones. Por contra, 'situada en línea con el cuerpo que la ilumina' —afirma Demócrito[74]— 'acepta y asimila el sol', de modo que, en buena lógica, debería verse y el sol la haría brillar. Sin embargo, sucede otra cosa muy distinta: la luna es de suyo invisible al tiempo que oculta, anula al sol frecuentemente;

arrancó sus rayos

como afirma Empédocles[75]

del cielo a la faz terrena y oscureció la tierra D
en cuanta extensión abarca la luna de penetrante mirada,

al igual que cuando la luz se cierne sobre la noche y las sombras (y no sobre otro astro). Y en lo que atañe a Posidonio[76] y su hipótesis de que la luna, merced a su profundidad, impide que la luz del sol penetre en ella y llegue hasta nosotros: se trata de una propuesta manifiestamente refutable considerando que el aire —inmenso como es y dotado de profundidad en medida muy superior a la luna— es completamente atravesado por los rayos del sol a los que debe su luminosidad. Por consiguiente, se mantiene la tesis de E
Empédocles para quien la luz lunar que conocemos procede de un reflejo de la luz de sol en la luna. Por esa razón, tal luz no es cálida ni brillante cuando llega a nosotros, circunstancia que, en buena lógica, se daría si se tratara de una

---

[74] Cf. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente...*, fr. A 89 a.

[75] Cf. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente...*, fr. B 42.

[76] Posidonio de Apamea fue un historiador y etnógrafo que vivió entre los siglos II y I a. C.

fusión o mezcla de luces. Sin embargo, así como los sonidos que se reflejan provocan un eco más débil que la voz primera y los proyectiles percuten con menor fuerza cuando rebotan,

así el rayo que impacta sobre el ancho disco lunar[77]

se dirige a nosotros con tono más débil y lánguido debido a que su intensidad disminuye con la reflexión».

17. Entonces, Sila intervino y dijo: «Por cierto que los
F argumentos esgrimidos son en buena medida convincentes. Con todo, ¿ha abordado nuestro compañero el punto de mayor enjundia en que podría haber incidido? ¿O lo ha omitido?» Y dijo Lucio: «¿Te refieres con esto al problema de la media luna?» «Efectivamente» —dijo Sila. «Tiene una cierta lógica que, si toda reflexión se manifiesta en ángulos iguales, la luz de la media luna —cuando ésta se encuentra en el cénit— no llegue a la tierra sino que se deslice allende.
930A El caso es que la luna se ve afectada aquí por un rayo de sol que se halla en el horizonte; por esta razón, reflejado en ángulos iguales, el rayo incidirá en el horizonte opuesto e impedirá que lo veamos brillar, salvo distorsión o modificación serias del ángulo, circunstancia inadmisible». Por su parte, Lucio dijo: «Por Zeus que se acometió también ese tema». Y, al tiempo que hablaba, dirigió su mirada a Menelao el matemático con estas palabras[78]: «Querido Menelao: me resulta impúdico, en tu presencia, refutar una proposición matemática que es básica en catóptrica. En efecto, resulta imprescindible decir que el principio según el cual to-

---

[77] Empedócles (H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente...*, fr. B 43).

[78] Se trata del único participante en la reunión que no parece tomar la palabra.

da reflexión se da en ángulos iguales ni es de suyo evidente ni goza de común aceptación. Al contrario, se trata de una B tesis desprestigiada en lo que atañe a los espejos convexos[79], porque el rayo visual provoca imágenes aumentadas en sentido unívoco; y es también una tesis desprestigiada respecto de los espejos dobles, donde ambos planos se hallan inclinados el uno hacia el otro y, al formar un ángulo interno, ofrecen una imagen doble de suerte que reproducen cuatro figuras a partir de un solo objeto: dos de ellas, invertidas, en la parte superficial y otras dos, rectas pero con una visión apagada, en la parte profunda de los espejos. Platón C razona el origen de estas imágenes: afirma que, una vez elevado el espejo por ambas partes, los rayos visuales permutan su reflexión e inciden en los lados opuestos. En efecto, si parte de los rayos visuales llegan a nosotros de modo directo, provenientes de la parte superficial, y otra parte se desliza a los lados opuestos de los espejos para, desde allí, regresar a nosotros, resulta imposible que todas las reflexiones se den en ángulos iguales. En consecuencia, determinados estudiosos se oponen a los matemáticos y abogan por refutar la igualdad de los ángulos a tenor de la afluencia de D luz que va desde la luna a la tierra; por añadidura, consideran que esta demostración práctica goza de un crédito mayor que la famosa proposición. Ahora bien: en atención a nuestra querida geometría, pongamos que el principio teórico es aceptable. De entrada, resulta factible que tal principio afecte a espejos escrupulosamente pulidos; sin embargo, la luna presenta una superficie tan irregular y desigual que los rayos procedentes de un cuerpo de tamaño importante —al lanzarse sobre alturas relevantes, las cuales aceptan sus res-

[79] Como subraya CHERNISS *(ad loc.)*, debemos considerar que se alude a espejos convexos de carácter cilíndrico, no esférico.

pectivos destellos y difusiones de luz— se reflejan y enlazan por doquier y ese fulgor se va mezclando hasta llegar a
E nosotros como de numerosos espejos. Y lo que es más: admitiendo incluso que las reflexiones sobre la luna se den en ángulos iguales, cabe la posibilidad de que los rayos —considerando el notable tramo que recorren— experimenten fracturas y variaciones al punto de inutilizar y fundir su luz. Hay quienes demuestran gráficamente que luna manda a la tierra buena parte de sus rayos mediante una línea trazada desde una superficie inclinada respecto de nosotros[80]. No obstante, es imposible representar el diagrama a la par de la exposición, máxime ante un auditorio concurrido».

18. Y prosiguió: «En términos absolutos, me sorprende que manejen[81] contra nosotros el problema de la luz lunar en
F estado de media luna y en fases menguante y creciente. Pues bien, si el sol iluminara una masa lunar de condición etérea o ígnea, no habría en la luna un hemisferio que percibiéramos de modo permanentemente sombrío y apagado. Al contrario, si el sol, en su curso, rozara siquiera la luna, ésta se vería completa y totalmente inundada, modificada por una luz que avanzaría con sencillez en cualquier dirección que le conviniera. Porque, si el vino contacta con la superficie del agua o una gota de sangre cae en un líquido, enseguida, al tocarlo, todo el compuesto se tizna de rojo; y si afirman que el aire se llena de sol no merced a ciertos flujos o a rayos con éstos mezclados sino a una modificación y variación debida a un impacto o contacto de la luz, ¿cómo dan

[80] Para más detalles sobre la cuestión, cf. el diagrama que presenta H. Görgemanns, *Untersuchungen zu Plutarchs Dialog «De facie in orbe lunae»*, Heidelberg, 1970, pág. 41 (reproducido por Lehnus, n. 138).

[81] Entiéndase «los estoicos».

crédito a que un astro al cual afecta otro y una luz a la que afecta otra no se mezclen ni provoquen una absoluta fusión o variación sino que iluminen únicamente la parte de la su- 931A
perficie que es afectada? Sucede que el sol, en su curso, describe un círculo en derredor de la luna (círculo que ahora coincide con el que divide la parte visible e invisible de la luna y lo halla en ángulo recto, de modo que es secante de aquél y secado por aquél; además, con las respectivas inclinaciones y formas de la zona de luz en relación con la zona de sombra proporciona las fases menguante y creciente de la luna), y ello demuestra, por encima de cualquier otro argumento, que la iluminación de la luna no depende de una mezcla sino de un contacto; y no de una concentración sino B
de una acumulación externa de luz. Por otra parte, la luna no sólo está, ella, iluminada sino que nos lanza aquí el fulgor de su imagen y permite corroborar nuestra tesis sobre su esencia. Ocurre que los cuerpos delicados y frágiles no producen una reflexión; tampoco resulta sencillo pensar en luz repelida por luz o en fuego por fuego, sino que el cuerpo capaz de provocar repercusión o reflexión debe ser sólido y consistente para encajar y devolver el golpe. Pues bien, el sol —que atraviesa el aire y no halla obstáculos ni oposición— produce numerosas reflexiones y deflecciones cuando, al paso de su luz, encuentra madera, piedras o telas. Y C
también comprobamos que el sol ilumina la tierra de esta manera. Sin embargo, sus rayos no atraviesan la tierra hasta el fondo, como sucede con el agua —que penetra completamente— o con el aire; al contrario, del mismo modo que el curso del sol rodea la luna y deja una parte de ésta oculta, un curso similar rodea la tierra, la ilumina parcialmente y deja el resto sin luz. El caso es que la zona iluminada, en ambos astros, es levemente mayor que su hemisferio. En fin, permitidme que exprese la cuestión, en términos de

geometría, mediante una proporción: si son tres las realidades que reciben la luz del sol, a saber, la tierra, la luna y el aire, y verificamos que la luna se ilumina como la tierra y no como el aire, se infiere necesariamente que tengan una naturaleza análoga aquellas realidades sobre las que una misma causa provoca unos mismos efectos».

D **19.** Cuando todos elogiaron la intervención de Lucio, afirmé: «A fe que has aducido una proporción brillante para una brillante exposición: no vamos a quitarte méritos». Por su parte, sonrió y dijo: «Bien, habrá que utilizar por segunda vez el principio de la proporción con el objeto de demostrar que la luna es similar a la tierra no sólo porque experimenta los mismos efectos merced a una misma causa, sino también porque provoca el mismo efecto sobre un mismo objeto. Concededme que, entre los fenómenos anejos al sol, el
E eclipse es el más próximo al ocaso. Baste mencionar la reciente conjunción que se produjo, la cual irrumpió a partir de mediodía, hizo brillar muchas estrellas por doquier en el cielo e impregnó el aire de una luz crepuscular. Y si no recordáis este hecho, Teón, aquí presente, nos traerá a colación a Mimnermo[82], Cidias[83] y Arquíloco[84], además de a Estesícoro y Píndaro quienes en los eclipses deploran 'el rapto del más luminoso de los astros'[85] y 'la noche que se
F cierne en mitad del día'[86], y afirman que el rayo del sol 'se

[82] M. L. West, *Iambi et elegi graeci*, 2 vols., Oxford, 1971-1972, fr. 20.

[83] Cf. D. L. Page, *Poetae Melici Graeci*, Oxford, 1967, 2.ª, fr. 2. Como indica Lehnus (n. 149), se trata de un autor que acaso cabe identificar con Cidias de Hermíone, quien vivió alrededor del 500 a. C.

[84] Cf. M. L. West, *Iambi...*, fr. 122.

[85] B. Snell, H. Maehler, *Pindarus...*, fr. 52k, 2-3.

[86] Cf. D. L. Page, *Poetae Melici...*, fr. 94 (Estesícoro).

ha precipitado sobre un sendero de sombra'[87]. Y, sobre todo, él citará a Homero: 'los rostros de los hombres se hallan cubiertos por la noche y las tinieblas'[88], el cual dice también: 'el sol ha perecido en el cielo'[89], ante la cercanía de la luna, con la sugerencia de que ello sucede de modo natural 'con el final de un mes y el principio de otro'[90]. Por lo demás, considero que la cuestión ha sido precisada con claridad por los matemáticos bajo la sólida fórmula de que la noche es la sombra de la tierra y el eclipse del sol es la sombra de la luna cuando el rayo visual llega a ella. En efecto, con la puesta del sol éste se oculta, a nuestra vista, de la tierra y, en estado de eclipse, de la luna. Ambos son casos en los que se produce un oscurecimiento pero el del 932A
ocaso es debido a la tierra y el del eclipse a la luna que con su sombra intercepta al rayo visual. De ello se infiere una consecuencia fácilmente comprensible: si el efecto es similar, las causas son similares; y es preciso que un mismo objeto experimente los mismos efectos originados por las mismas causas. Por otra parte, no debe sorprender que la sombra originada en los eclipses sea menos profunda que la de la noche y oprima el aire menos que ésta. Efectivamente, la esencia del cuerpo que provoca la noche y el eclipse es la misma; sin embargo, su magnitud es distinta. Los egipcios —creo— afirman que la luna es una setentaidosava parte de la tierra y Anaxágoras indica que su dimensión es aproxi- B
madamente la del Peloponeso[91]. Por su parte, Aristarco de-

---

[87] B. Snell, H. Maehler, *Pindarus...*, fr. 52k, 5.

[88] Paráfrasis de *Od.* XX 351-352.

[89] *Od.* XX 356-357.

[90] *Od.* XIX 307.

[91] Se trata de una observación atribuida a Anaxágoras que no consta en H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente...*

muestra[92] que la relación entre el diámetro de la tierra y el de la luna es menor de 60 a 19 y mayor de 108 a 43. Por consiguiente, la tierra, dada su magnitud, anula por completo la vista del sol (su poder de obstrucción es notable y su duración se corresponde con la de la noche) en tanto que luna, pese a ocultar el sol en su totalidad, no permite un eclipse duradero y extenso; al contrario, el cerco de luz que
C se origina a su alrededor impide que se forme una sombra profunda y pura[93]. Según el viejo Aristóteles, este es, entre otros, el motivo por el que se observan más eclipses de luna que de sol, en la idea de que el sol se eclipsa porque la luna se interpone y ésta porque se interpone la tierra, que es mucho mayor[94]. Posidonio lo explica así: 'en esto consiste un eclipse de sol: es una conjunción de la sombra de la luna con las partes de la tierra a las que oscurece; y únicamente se produce el eclipse en los casos en que la sombra de la luna intercepta y oculta el rayo visual atento al sol'[95]. Comoquiera que él acepta la existencia de una sombra que se dirige desde la luna hacia nosotros, no sé qué decir en favor de su tesis[96]: es imposible que de una estrella haya sombra, ya que denominamos sombra a lo carente de luz; y la luz no produce sombra sino que, naturalmente, la suprime».

D **20.** Entonces dijo: «¿Cuál fue la prueba inmediatamente siguiente que se analizó?» Y yo respondí: «Que el mismo

[92] Es la proposición decimoséptima de Aristarco en su tratado *Sobre las magnitudes y las distancias* (cf. Cherniss *ad loc.*).

[93] Cf. Cleomedes, II 4, 105.

[94] Cf. Aristóteles, fr. 210. Cf. V. Rose, *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Leipzig, 1886 (reimpr., Stuttgart, 1967).

[95] Cf. Cleomedes, II 3, 94-95; 4, 106. Autor perteneciente al siglo II d. C, Cleomedes escribió una obra de análisis —un tanto trivial— sobre el movimiento de los cuerpos celestes.

[96] Lit. «ignoro qué ha dejado para hablar en su defensa».

eclipse afecta a la luna». «Bien por recordármelo» —dijo. «Eso sí, ¿puedo centrarme en la cuestión, sabedor de que estáis convencidos y aceptáis que la luna se eclipsa porque se ve alcanzada por la sombra o preferís que os dé una explicación y desarrolle con minucia cada uno de los argumentos?» «Por Zeus» —dijo Teón— «que puedes ofrecer tu explicación a los aquí presentes. Sin embargo, en lo que a mí respecta, necesito algo que me pueda persuadir ya que, hasta ahora, sólo he escuchado que los eclipses se producen E
cuando los tres cuerpos, tierra, sol y luna, se hallan bien alineados: así las cosas, la tierra niega a la luna (o a la inversa, la luna a la tierra) el sol; y éste se eclipsa cuando la luna se sitúa entre los tres cuerpos y la luna cuando se interpone la tierra. En un caso estamos ante una conjunción astral y en el otro ante la luna llena»[97]. Entonces, dijo Lucio: «En efecto, éstos son aproximadamente los puntos capitales de mi argumentación. Pero, si te parece, puedes añadir en primer lugar el punto relativo a la forma de la sombra: se trata de un cono, lo cual sucede cuando un gran cuerpo esférico de fuego o de luz afecta a una masa esférica menor. Esta es la causa por la que, en los eclipses de luna, los contornos de la zona oscura contra la zona brillante presentan segmentos en forma curva[98]; y es que, cuando sendas formas redondas se F
encuentran, sus líneas de intersección son circulares en virtud de la estricta regularidad con que en todo momento proceden. En segundo lugar, creo que ya sabes que en la luna se eclipsan antes las partes situadas al Este mientras que, en el sol, las situadas al Oeste; y sabrás que la sombra de la tierra avanza del Oriente al Occidente, en tanto que el sol y la 933A

[97] Cf. CLEOMEDES, II 6, 115.

[98] Cf. CLEOMEDES, II 6, 118; ARISTÓTELES, *Acerca del cielo* 297b23-30.

luna, por contra, avanzan hacia el Oriente[99]. Estos fenómenos pueden verificarse a simple vista y pueden comprenderse sin mayores digresiones. Y son datos que corroboran la causa del eclipse: en efecto, puesto que el sol se eclipsa debido a que es interceptado y la luna debido a su encuentro con el cuerpo que origina el eclipse, parece razonable —más aún, necesario— que el uno sea afectado inicialmente por su parte posterior y la otra por su parte anterior. Sucede que la obstrucción comienza en el primer punto en que contacta el objeto que obstruye; y la luna, en pos del sol, contacta con él desde el Oeste mientras que la sombra de la tierra contacta con la luna desde el Este, porque se desplaza en sentido opuesto. En tercer lugar, fíjate también en la duración y
B magnitud del eclipse de luna. Si la luna se eclipsa cuando se halla en posición elevada y alejada de la tierra, queda oculta por breve espacio de tiempo; pero si ello sucede cuando se encuentra en una posición baja y cercana a la tierra, experimenta una fuerte compresión y comienza a salir lentamente de la sombra pese a que, en posición baja, la velocidad de sus movimientos es mayor y, en posición elevada, menor. La causa de esta diferencia reside en la sombra: al ser cónica, muestra en su base la mayor anchura, se contrae paulatinamente y presenta en su vértice un extremo fino y agudo. Por ese motivo, si la luna incide en posición baja, se ve rodeada por la sombra en sus cercos más amplios y atraviesa
C su zona más profunda y oscura; pero, si la luna se halla en posición elevada (como si estuviera en una marisma merced a que la sombra es sumamente tenue), se ve apenas rozada y escapa rápidamente[100]. Paso por alto cuanto se dijo en privado con especial atención a las fases y variaciones —ya

[99] Cf. Cleomedes, II 6, 116.
[100] Cf. Cleomedes, II 6, 119.

que, dentro de lo que cabe, se acepta la causa de las mismas— y vuelvo a la cuestión de importancia cuyo fundamento reposa en un principio sensible. Efectivamente, podemos observar que, en un medio sombrío, el fuego brilla y refulge con mayor intensidad[101]; bien porque el aire oscuro, dada su densidad, impide los efluvios y difusiones a la par que mantiene y concentra la sustancia en un mismo lugar, bien porque nuestros sentidos experimentan el mismo efecto que el calor cuando, en presencia del frío, se antoja más cálido y que el placer cuando, en presencia del del dolor, se antoja más intenso (como sucede con la luz, más nítida en presencia de la oscuridad): son impresiones que se intensifi- D can merced a las sensaciones opuestas. La primera de las explicaciones parece más convincente; y es que, en la luz del sol, toda suerte de fuego pierde su brillo y, además, al ceder, reduce su fuerza e intensidad, ya que el calor solar dispersa y extingue su pujanza[102]. Y si —según ellos sostienen[103]— la luna, una estrella notablemente turbia, tiene un fuego lánguido y débil, no debería experimentar ninguno de los efectos que ahora muestra sino todos los contrarios, a E saber, debería verse cuando se oculta y ocultarse siempre que se ve; esto es, debería estar oculta todo el tiempo restante, oscurecida por el éter que la rodea, y brillar, hacerse visible, cuando se desliza bajo la sombra de la tierra a intervalos de seis o cinco meses (considerando que, de cuatrocientos sesenta y cinco intervalos entre plenilunios de eclipse, cuatrocientos cuatro son de seis meses y los restantes de cinco). Durante esos períodos la luna debería brillar en la sombra pero, sin embargo, se eclipsa en la sombra y pierde

[101] Cf. CLEOMEDES, II 3, 99.

[102] Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del cielo* 305a9-13.

[103] Entiéndase «los estoicos».

su luz para recobrarla en cuanto escapa a la sombra[104]; entonces, sí, se muestra a menudo visible por el día y revela que su naturaleza es absolutamente más rica que la de un cuerpo ígneo y estelar».

F **21.** Mientras Lucio se expresaba en estos términos, Fárnaces y Apolónides se apresuraron a terciar en la exposición. De inmediato, Apolónides se puso al margen y Fárnaces afirmó que la reflexión sobre el eclipse demostraba fehacientemente que la luna era un astro y fuego, ya que, durante los eclipses, no resultaba invisible por completo sino que ofrecía un color de brasa subido, característico en ella. Acto seguido, Apolónides hizo un inciso para referirse a la idea de sombra arguyendo que los estudiosos denominan
934A sombra a todo espacio carente de luz y que el cielo no admite sombra. Entonces, dije: «Esta es la observación de quien prefiere las discusiones terminológicas a enfocar el asunto desde una perspectiva física y científica. Aunque se desee llamar 'espacio sin luz' en vez de 'sombra' a la zona interceptada por la tierra, la luna, cuando se halla en esa situación, se oscurece necesariamente ya que se ve privada de la luz solar. Además, es de una ingenuidad absoluta» —proseguí— «negar que la sombra de la tierra alcanza el punto
B desde el cual la sombra de la luna, incidiendo sobre nuestra vista y llegando hasta la tierra, provoca un eclipse de sol. Y, Fárnaces, a ti voy a dirigirme ahora: ese color de brasa quemada de la luna, que dices característico en ella, es propio de un cuerpo compacto y dotado de solidez. Y es que, en los cuerpos frágiles, no permanecen restos o huellas de llama; ni hay incandescencia donde no exista un cuerpo que

[104] Cf. Cleomedes, II 4, 103.

admita y alimente —merced a la solidez del mismo— la combustión, como en cierto pasaje menciona Homero [105]:

Pero cuando la flor del fuego se consumió y se extinguió la llama,
extendió la brasa...

En efecto, parece que la brasa de carbón no es fuego sino un cuerpo ígneo que sufre los efectos de un fuego que se adhiere constantemente a una masa sólida y fija, mientras C
que las llamas son la iluminación y el flujo de una materia nutricia frágil, la cual, a causa de su debilidad, se disipa con rapidez. Por consiguiente, si el color característico de la luna fuera el de la brasa de carbón, no habría otra prueba más definitiva de su naturaleza térrea y compacta. Pero no es así, querido Fárnaces, ya que la luna, en estado de eclipse, experimenta numerosos cambios de color que los estudiosos han determinado y precisado en atención al tiempo y a la hora. Si hay eclipse desde la tarde hasta tres horas y media después, la luna aparece de un color negro que impone respeto; si hay eclipse a media noche, muestra ese color purpúreo e ígneo; a partir de las siete horas y media ofrece un color ro- D
jizo; por último, si el eclipse se da con el alba, la luna adopta un color azul oscuro y brillante merced al cual, sin duda, los poetas y Empédocles la tildan con el epíteto de 'ojos de lechuza' [106]. A la vista de que la luna, en la sombra, adopta tamaña cantidad de tonos, resulta incorrecto ceñirse estrictamente al color carbón que diríase el color más ajeno

---

[105] *Il.* IX 212-213.

[106] O, también, de «ojos brillantes», de «penetrante mirada». Cf. la cita ya mencionada de EMPÉDOCLES en 929C. El epíteto, de cuño homérico, alude a la agudeza visual, a la perspicacia. LEHNUS (n. 182) subraya la posibilidad de que Empédocles esbozara la teoría del rayo visual, de suerte que la luna es un *ojo* porque desprende luz. Cf. asimismo EURÍPIDES, fr. 1009 NAUCK.

a ella (más bien es una mezcla o un resto de luz que brilla a través de la sombra) cuando, en realidad, su color característico es el oscuro y térreo. Dado que, entre nosotros, hay parajes umbríos, próximos a lagos y ríos que reciben la luz del sol, los cuales toman un color púrpura intenso, brillan y
E reflejan en su entorno resplandores innúmeros de condición variada, ¿como va a causar sorpresa que un flujo notable de sombra, emitido como en un mar celeste de luz —y no luz estancada o quieta sino impulsada por incontables estrellas y sometida a mezclas y variaciones de toda índole—, extraiga de la luna y nos envíe colores de distintas tonalidades?[107]. El caso es que una estrella o fuego no podría brillar
F en la sombra con un tono negro, gris o azul oscuro. Sin embargo, un buen número de colores recorre los montes, los llanos y los mares por la acción del sol; y el brillo que produce, unido a las sombras y las nieblas, recuerda los pigmentos que crea un pintor. Se trata de colores que, en lo tocante al mar, Homero intentó describir del modo oportuno, citando el color 'violáceo'[108] y hablando del 'vinoso ponto'[109], 'la ola purpúrea'[110], 'el mar grisáceo'[111] y 'la blanca bonanza'[112]; en cambio, obvió mencionar los distintos colores que presenta la tierra por doquier debido al número extraordinario de los mismos. En cuanto a la luna, se antoja inverosímil que tenga una superficie homogénea como la
935A del mar y su naturaleza se asemeja, más bien, a la de la tierra, como relata en cierto mito el viejo Sócrates[113] (ya se re-

[107] Con mayores pormenores, cf. *Sobre el demon de Sócrates* 590C ss.
[108] Por ej., *Il.* XI 298.
[109] Por ej., *Il.* I 350.
[110] Por ej., *Il.* 481-482.
[111] *Il.* XVI 34.
[112] *Od.* X 94.
[113] PLATÓN, *Fedón* 110B ss.

firiera a nuestra tierra, de modo enigmático, ya a otra). En realidad, no es increíble ni extraño que la luna —si nada tiene de corrupto o cenagoso sino que ofrenda una pura luz celeste y se halla plena de un calor que no proviene de fuego ardiente o incontrolado sino de un fuego inteligente[114] e inocuo por naturaleza— cuente con parajes de una hermosura admirable y tenga montes semejantes a llamas de fuego o zonas de un color púrpura, y que posea oro y plata no diseminados en los abismos sino que florecen deliciosamente en las llanuras y brillan en la superficie de suaves colinas. Si B
una imagen de estas características llega a nosotros a través de la sombra y muestra respectivos cambios por ciertas diferencias que observa la atmósfera, la luna no pierde su digna reputación ni su naturaleza divina por más que, entre los seres humanos, se le considere más bien tierra celeste y sagrada y no fuego destructor y despreciable, como dicen los estoicos. De hecho, el fuego recibe honores bárbaros entre los medos y los asirios, más por temor y servidumbre a potencias malignas que por servirse de ritos sagrados. En cambio, el nombre de la tierra es querido y digno para todo griego y honrarlo como a cualquier dios es un rito inherente a nues- C
tro solar patrio. Nosotros, seres humanos, estamos lejos de considerar la luna —tierra celeste como es— un cuerpo inanimado y sin inteligencia; y, en realidad, conviene que no se vea exenta del tributo que a los dioses ofrecen las personas que acostumbran a agradecer los bienes recibidos y a venerar de modo connatural cuanto es mejor, más poderoso y más digno. En consecuencia: no debemos creer que ofendemos a la luna porque la tengamos por tierra y, en cuanto a la cara de la luna, al igual que entre nosotros la tierra presenta ciertas depresiones de importancia, también aquélla

[114] Acepto la sugerencia de CHERNISS *ad loc.*

descubre grandes abismos y accidentes que contienen agua y aire oscuro, en cuyo interior no penetra ni toca la luz del sol, sino que resbala y despide hacia nosotros un reflejo discontinuo».

D **22.** Llegados a este punto, irrumpió Apólonides: «En defensa de la luna misma: ¿creéis posible, entonces, que haya sombras de accidentes y de simas que lleguen desde la luna a nosotros y las veamos? ¿O no reparáis en las implicaciones consiguientes, y debo explicároslas? Os ruego que me escuchéis aunque conozcáis la cuestión: el diámetro de la luna, en su distancia media, es, según parece, de unos doce dígitos[115]. Por otro lado, cada una de las manchas oscuras y de sombra tiene una dimensión superior a medio dígito,
E superior, por tanto, a la vigesimocuarta parte del diámetro. Pues bien, si establecemos que el perímetro de la luna es sólo de treinta mil estadios y su diámetro de diez mil, con arreglo a estos cálculos cada una de las manchas de sombra mediría quinientos estadios por lo menos. Así las cosas, examínese, primero, si en la luna son factibles simas y accidentes de tal cariz al punto de provocar una sombra tamaña y, segundo, la razón por la que, si las dimensiones de ellos son tales, no podemos verlos». Sonreí, por mi parte, y le dije: «enhorabuena, Apolónides, por tan imaginativa demostración, la cual podrás utilizar para demostrar que tú y yo
F somos mayores que los famosos Alóadas[116], pero no durante todo el día sino especialmente por la mañana y a primera hora de la tarde (si, dado que el sol hace nuestras sombras descomunales, crees oportuno aplicar al fenómeno esa

[115] Cf. CLEOMEDES, II 3, 95.

[116] Es decir, Oto y Efialtes, hijos de Ifimedea y Posidón, putativos de Aloeo.

curiosa reflexión: como la sombra es grande, el objeto que la provoca es enorme). Me consta que ninguno de los dos hemos estado en Lemnos pero ambos hemos escuchado en numerosas ocasiones el consabido yambo:

Atos ocultará el costado de la ternera lemnia[117].

Al parecer, sucede que la sombra del monte se extiende sobre el mar no menos de setecientos estadios e incide sobre 936A
una vaquita de bronce. Pero de ahí no se sigue que el cuerpo, el cual proyecta la sombra, tenga una altura de setecientos estadios; el motivo reside en que la distancia de la luz correspondiente incrementa considerablemente la sombra de los objetos. Y, volviendo a la luna, obsérvese que cuando hay luna llena y, merced a la profundidad de la sombra, permite la visión particularmente nítida de su cara, el sol se encuentra a su máxima distancia de ella. Así es que la distancia de la luz —y no la magnitud de las irregularidades que presenta la luna— provoca que la sombra se agrande. Además, los rayos difusos del sol impiden una visibili- B
dad completa de los picos de los montes; sin embargo, los abismos, los valles y las zonas umbrías pueden verse desde lejos. Nada raro, en consecuencia, si nos mostramos incapaces de percibir con claridad, en la luna, el reflejo y la iluminación, mientras que, por efecto de contraste, no escapan a nuestra vista los puntos en donde luz y sombra son tangenciales.

23. Con todo, existe un argumento que, en apariencia, objeta gravemente a la mencionada reflexión procedente de

[117] Cf. Sófocles, fr. 708 Nauck. El verso gozó de carácter proverbial en alusión a un acosador o perseguidor cuyo tamaño es notablemente mayor que el del acosado o perseguido (véase Leihnus, n. 197).

la luna, a saber, que las personas quienes se sitúan en la línea de reflexión de los rayos se encuentran con que perciben tanto el objeto iluminado cuanto el agente que ilumina.
C Así, cuando un rayo de luz resulta despedido desde el agua hasta una pared, el ojo que se halla en el lugar iluminado por el rayo de reflexión observa tres fenómenos: el rayo reflejado, el agua que provoca el reflejo y el propio sol merced al cual se refleja la luz que incide en el agua. A tenor de estos hechos, que gozan de una aparente unanimidad, instan[118], a quienes defienden que la luna ilumina a la tierra mediante luz reflejada, a que muestren la aparición nocturna del sol tal como se presenta durante el día, en el agua, con motivo de la reflexión. Y, comoquiera que no aparece, presumen que la iluminación no proviene de la reflexión sino
D de otra causa; y que, si no es así, ni siquiera la luna es tierra». Apolónides exclamó: «¿entonces, qué explicación debemos ofrecer a nuestros oponentes dado que contamos con el problema común de la reflexión?» Y yo le respondí: «sin duda el problema nos es común en cierto sentido, pero en otro sentido no. Ante todo, fíjate en el tema de la imagen y cómo alteran la realidad haciendo que los ríos discurran en sentido ascendente[119]. En efecto, el agua está abajo, sobre la tierra, y la luna arriba, encima de la tierra. Por ello, los rayos correspondientes forman ángulos opuestos, ya que el uno tiene su vértice arriba, sobre la luna, y el otro abajo, sobre la tierra. Así es, nuestros oponentes no pueden justificar —porque atentan contra la fuerza de los hechos— que todo tipo
E de espejos o el mismo espejo en toda distancia ofrezca imágenes reflejadas de modo similar. Por otra parte, ignoro có-

[118] Los oponentes de la tesis que maneja Lamprias son, con seguridad, los estoicos.

[119] Indicación de carácter proverbial que, como explica LEHNUS (n. 203), se halla testimoniada por vez primera en EURÍPIDES, *Medea* 410.

mo se nos puede pedir, a quienes sostenemos que la luna no es un cuerpo sutil y delicado, como el agua, sino pesado y térreo, que el sol sea visible en la superficie lunar. Efectivamente, la leche no funciona como un espejo de esa manera ni refleja el rayo visual debido a la irregularidad y aspereza de sus partículas[120]: ¿cómo va a ser mínimamente posible que la luna refleje el rayo visual al modo que lo hacen los espejos lisos? Más aún, incluso estos espejos, si algún ara- F
ñazo, mancha o imperfección afecta al punto en el que el rayo visual se refleja normalmente, pierden sus propiedades y no reflejan la imagen acostumbrada mientras pueden verse esas taras. Además, es francamente ingenuo pretender que la luna refleja en el sol nuestro rayo visual o que no refleja en nosotros el sol: supone justificar que el ojo es sol, que la vista es luz y que el hombre es cielo. Parece razonable que llegue hasta nosotros el reflejo del sol merced a que, dados su intensidad y brillo, impacta en la luna; ahora bien, ¿qué tiene de extraña la realidad de que el rayo visual —débil, frágil y sumamente delicado como es— no provoque un 937A
impacto de repercusión ni mantenga, una vez despedido, su continuidad, sino que se enerve y debilite carente de la luz suficiente para no quebrarse ante las irregularidades y asperezas de la luna? No es imposible que el reflejo procedente del agua y de otros espejos rebote hacia el sol, considerando la fuerza que todavía posee debido a la cercanía del órgano del cual surge[121]. Sin embargo, los reflejos procedentes de la luna —incluso si eventualmente se deslizan algunos rayos visuales— serán débiles, tenues y se agotarán a causa de la distancia existente[122]. Por lo demás, los espejos cóncavos

[120] Cf. *Charlas de sobremesa* 696A.

[121] Con toda probabilidad, Plutarco se refiere aquí al ojo.

[122] Lit., «a causa de la magnitud de la distancia», es decir, de la distancia que media entre el ojo y la luna.

hacen que el rayo de luz se torne más intenso con posterioridad que con anterioridad a la reflexión, de suerte que lle-
B gan a emitir llamas en numerosas ocasiones. Por contra, los espejos convexos, esféricos, se muestran incapaces de posibilitar la convergencia de la luz y despiden un rayo débil y pálido. Sin duda habéis observado que, cuando aparecen dos arcos iris merced a que una nube encierra a otra, el arco iris exterior presenta unos colores pálidos e inciertos, y es que la nube externa, al hallarse más lejos de nuestra vista, envía una reflexión de escasa intensidad y fuerza[123]. ¿Se precisan explicaciones adicionales? Cuando la luz del sol que la luna refleja pierde todo su calor y apenas llega a nosotros, de forma residual, un brillo tenue y débil[124], ¿cabe la
C posibilidad de que, desde la luna al sol, llegue un mínimo segmento de rayo visual, el cual debe recorrer la misma 'doble distancia'? En lo que a mí respecta, creo que no». Y señalé: «vosotros examinad: si el rayo visual se comportara del mismo modo ante el agua y ante la luna, sería forzoso que —tal como ofrecen los otros espejos— el plenilunio ofreciese imágenes de la tierra, de las plantas, de los hombres y de las estrellas. Pero, comoquiera que no se producen reflexiones del rayo visual sobre las realidades mencionadas —ya por la debilidad de éste, ya por las asperezas propias de la luna—, no exijamos tampoco que se produzcan hacia el sol».

24. «En suma» —dije—, «hemos expuesto cuanto recordamos que se dijo allí; es momento ahora de rogar —o exigir, más bien— a Sila el relato al que se comprometió

---

[123] Cf. Aristóteles, *Meteor.* 375a30-b15.
[124] Cf. *Los oráculos de la Pitia* 404D.

para ser admitido como oyente[125]. De modo que, si os parece, dejemos nuestro paseo y tomemos nuestros asientos para D atender a nuestro invitado». Pero entonces, cuando nos habíamos sentado, Teón intervino: «Lamprias: deseo escuchar, como todos vosotros, el relato que va a exponerse. Sin embargo, me gustaría conocer con antelación algunas referencias de los seres que —se dice— viven en la luna; y no la existencia de seres vivos sino la posibilidad de que existan. Sucede que, si no es posible que existan, resulta absurdo que la luna sea tierra: daría la impresión de que su creación resulta vana y estéril si no produjese frutos y no aportase a E hombres de alguna condición un solar, vida y alimento, razones por las que afirmamos, con Platón, que se originó 'nuestra fuente nutricia, demiurgo y vigía fiel del día y de la noche'[126]. Te consta que sobre este problema se han vertido, en broma o en serio, muchos comentarios. Efectivamente, se afirma que quienes viven bajo la luna la portan suspendida sobre sus cabezas como si de Tántalos se tratase, y que los seres que viven sobre ella se encuentran encadenados como F Ixiones[127], merced a su ímpetu [...]. Y por cierto, que la luna

---

[125] En este momento comienza el tránsito de la explicación científica a las consideraciones de orden teológico (cf. la introducción al tratado). Con todo, Plutarco evita un corte abrupto e introduce magistralmente las inquietudes de Teón y las consiguientes reflexiones de Lamprias. En síntesis, se trata de un episodio fresco y divertido que goza de una originalidad exquisita. *Vid.* A. PÉREZ JIMÉNEZ, «Plutarco y el paisaje lunar», en J. GARCÍA LÓPEZ, E. CALDERÓN DORDA, «Estudios sobre Plutarco: paisaje y naturaleza», *Actas del II Simposio español sobre Plutarco,* Madrid, 1991, págs. 311 ss.

[126] *Timeo* 40B-C.

[127] Según cierta versión, Tántalo recibió un terrible castigo de los dioses: tener pendiente sobre una cabeza una roca de enorme tamaño con el temor constante de que se desplomara sobre él. Por su parte, Ixión, quien al parecer había seducido a Hera, fue encadenado por Zeus a una rueda que giraba interminablemente en el aire.

no se mueve con un único movimiento, sino que se trata de 'la diosa de tres direcciones', como en ciertos ámbitos se la denomina, porque se mueve al mismo tiempo, frente al zodiaco, con arreglo a las coordenadas de longitud, latitud y profundidad. Considerando estos movimientos, los astrónomos denominan 'revolución' al primero, 'espiral' al segundo y —no puedo entender cómo, habida cuenta de que ninguno de estos movimientos puede verificarse como regular y estable— 'irregularidad' al tercero[128]. Bien, no debe causar sorpresa que un león caiga sobre el Peloponeso[129] merced a su velocidad sino el hecho de que no veamos constantemente

caídas de hombres y vidas arruinadas[130],

938A es decir, personas que salten de la luna y caigan de cabeza. Además, se antoja ridículo especular sobre la permanencia en la luna de sus habitantes si no es posible que existan y perduren. Veamos: si los egipcios y los trogloditas[131] —sobre quienes el sol se posa en lo alto, durante el solsticio, un instante en un solo día para luego marcharse— prácticamente se queman a causa de la sequedad de la atmósfera, ¿resulta verosímil que los habitantes de la luna resistan doce veranos cada año (ya que el sol se instala cada mes, cuando el plenilunio, sobre su vertical)? Por cierto que se hace im-
B posible concebir en la luna los vientos, las nubes y las lluvias —sin cuya presencia no existen las plantas o no sobreviven las que nazcan— debido al calor y a la delicadeza de

---

128 Para un estudio detallado de estos tres movimientos, cf. L. Torraca, «L'astronomia lunare...», págs. 237-240.

129 Cf. Epiménides (H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente...*, fr. B 2.

130 Esquilo, *Supl.* 937.

131 Son los naturales de la Troglodítide, es decir los etíopes.

la atmósfera. El caso es que, entre nosotros, las cimas de los montes tampoco admiten las fuertes tormentas opuestas sino que el aire, tenue como es y movido por su propia levedad, escapa a una fusión compacta. En caso contrario, por Zeus que sí, deberemos confesar que, del modo en que Atenea suministró un poco de néctar y ambrosía a Aquiles[132], quien rechazaba el alimento, la luna —que recibe y posee el nombre de Atenea— nutre a los hombres de la luna mediante una inyección diaria del alimento que, según creía el viejo Ferécides[133], era privativo de los dioses. Y, en cuanto a la raíz india que, al decir de Megástenes[134], se fumaba y ali- c
mentaba por inhalación, merced al humo, a los individuos sin boca, los cuales ni comen ni beben, ¿dónde podría crecer en la luna, si allí no llueve?».

25. Una vez que Teón se expresó en esos términos, alegué: «Una exposición magnífica, excelente, cuya frescura ha relajado nuestras facciones y me insta a ofrecer una respuesta que confía en no recibir censuras particularmente acerbas o severas. Y la verdad es que no hay diferencia alguna entre quienes creen firmemente en tales cosas y entre quienes, también con firmeza, las rechazan sin darles cré-

---

[132] Cf. HOMERO, *Il.* XIX 340-356.

[133] Cf. H. DIELS, W. KRANZ, *Die Fragmente...*, fr. B 13 a. Ferécides de Siro fue un teólogo perteneciente al siglo VI a. C. (véase LEHNUS, n. 225).

[134] K. MÜLLER, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, París, 1841-1870, fr. 34. Megástenes escribió, probablemente a principios del siglo III a. C., una *Historia de la India*, en cuatro libros. En el autor prevalece el interés etnográfico y, pese a la honestidad historiográfica, la crítica ha censurado su escaso sentido crítico. Cf. J. LENS, «Historiografía helenística», en J. A. LÓPEZ FÉREZ (ed.), *Historia...*, pág. 918. Por su parte, LEHNUS (n. 226) sugiere que la noticia aquí transmitida se halle en relación con el ascetismo hindú.

dito negándose a contemplarlas, con serenidad, como una
D posibilidad para considerar. De entrada: si no hay hombres que habiten en la luna, ello no implica necesariamente que su existencia resulte vana o baladí. En efecto, podemos comprobar que ni siquiera la tierra es productiva o se encuentra habitada en toda su extensión, sino que sólo una pequeña parte de ella —ciertas cimas y penínsulas que surgen de las profundidades— es rica en animales y plantas, mientras que el resto de ella constituye un desierto estéril a causa del hielo y la sequía y, en su mayor parte, se halla rodeada por el gran mar. En cambio, tú, un rendido admirador de Aristarco[135], no prestas atención a Crates, quien indica:

Océano, que es génesis de cuanto existe,
hombres y dioses, se extiende sobre gran parte de la tierra[136].

Sin embargo, esta zona no fue creada en vano, ni mucho
E menos: el mar lanza suaves emisiones y, cuando el verano se halla en su cénit, las nieves, que se han ido deshelando paulatinamente, refrescan y difunden brisas muy dulces desde regiones inhóspitas y frías. Y, en medio, se sitúa 'el demiurgo y vigía fiel del día y de la noche'[137], como indica Platón. Así las cosas, nada impide tampoco que la luna

[135] En este caso es Aristarco de Samotracia (217-145 a. C.), último director de la Biblioteca de Alejandría y filólogo por excelencia, el cual editó a Homero. De tendencia analogista (partidario, por tanto, de la regularidad de la lengua), encontró la oposición de los anomalistas (defensores de la irregularidad de la lengua) entre quienes sobresalió Crates de Malos. En general, cf. L. D. Reynolds, N. G. Wilson, *Copistas y filólogos*, trad. esp., Madrid, 1986, págs. 18 ss.

[136] Únicamente el primero de los versos es auténtico (cf. Homero, *Il.* XIV 246), ya que el segundo proviene de una adición debida a Crates. Sobre el particular, cf. Cherniss *(ad loc.)* y Lehnus (n. 230).

[137] *Timeo* 40B-C. Véase, con anterioridad, 937E.

—aunque se encuentre vacía de seres vivos— posibilite la
reflexión de la luz que se difunde a su alrededor; que los ra-
yos de los astros se viertan y confluyan en ella; y que exista F
un equilibrio con que digerir las emisiones procedentes de la
tierra y con que mitigar la sequedad en exceso abrasadora
del sol. Y, acaso por hacer una concesión a la tradición,
mencionaremos que su nombre quedó ligado al de Ártemis,
dada su condición de virgen e infecunda, sí, pero también de
auxiliadora y benéfica para otras mujeres. Por añadidura,
querido Teón, ninguno de los argumentos expuestos de-
muestra la imposibilidad de que la luna se halle —según se
ha dicho— habitada. Ocurre que su rotación, tranquila y se-
rena como es, calma el aire y lo distribuye con ponderación
al punto de evitar cualquier peligro de que quienes se en- 939A
cuentren allí puedan resbalar y caer de la luna. Y si su rota-
ción no es siempre sencilla, la variedad y complejidad de su
movimiento no supone irregularidad o turbación sino un
curso y disposición extraordinarios, como señalan los astró-
nomos, quienes interpretan que se mueve en círculos alre-
dedor de otros círculos (ciertos estudiosos la hacen fija y
otros en suave retroceso de movimiento constante y unifor-
me). Efectivamente, la combinación de las mencionadas su-
perposiciones de los círculos, sus rotaciones y sus respecti-
vas maneras entre sí y en relación con nosotros, logran una
armonía que proporciona ese movimiento aparente en alti- B
tud, las desviaciones en latitud y, al tiempo, las órbitas en
longitud. En lo que respecta al extremo calor y a la torridez
permanente del sol, puedes tranquilizarte si, en primer lugar,
contrapones las conjunciones a los doce veranos de plenilu-
nio y supones que la estabilidad del cambio provoca en los
extremos, de corta duración, un ambiente agradable y acaba
con excesos de toda índole. Así, es presumible que, en me-
dio de ambos extremos, los habitantes puedan disponer de

una estación notablemente próxima a la primavera. En se-
C gundo lugar, el sol despide en nuestra dirección, a través de
un aire turbio y opresivo, un calor que se nutre de exhala-
ciones; sin embargo, allí en la luna un aire suave y nítido di-
funde y dispersa la luz del sol, carente entonces de cualquier
materia que pueda alimentarla. Por otra parte, en nuestra
área las lluvias propician los frutos del campo pero, en otras
regiones —como os sucede en Tebas o en Siene—, la tierra
no absorbe agua de lluvia sino subterránea y, como aprove-
cha los vientos y el rocío, opta —creo— por no ser muy
fértil (ello precisa de agua en abundancia) merced a cierto
equilibrio que redunda en su calidad. Además, el mismo gé-
nero de plantas que, entre nosotros, resulta cualitativa y
D cuantitativamente fructífero pese a sufrir los rigores del in-
vierno, en Libia[138] y, entre vosotros, en Egipto soporta con
mucha dificultad el frío y resulta extremadamente delicado
ante él. Y si zonas como Gedrosia[139] y Troglodítide, que
dan al mar, son yermas, exentas de vegetación, debido a su
aridez extrema, en las profundidades del mar que se halla
contiguo y abraza sus costas crecen en abundancia plantas
sorprendentemente grandes, como —así las llaman— oli-
vos, laureles y cabellos de Isis[140]. Y los denominados «ana-
campserotes»[141], cuando se los extrae de la tierra y se cuel-
gan, no sólo viven el tiempo que quieras sino que brotan
[...]. Por otra parte, hay plantas que se siembran hacia el in-
vierno y otras en pleno verano, como el sésamo y el mijo[142].
E En cuanto al tomillo y al centaureo, si se siembran en un te-
rreno rico y fértil, húmedo y bien regado, pierden sus pro-

[138] Esto es, África con la excepción de Egipto.

[139] El actual Beluchistán, región situada entre Irán y Pakistán.

[140] Cf. Teofrasto, *Hist. plantas* IV 7, 1 ss. *Vid.* Cherniss *ad loc.*

[141] Es decir, glosado en castellano, los «recupera-amores».

[142] Cf. Teofrasto, *Hist. plantas* VIII 1, 1; 2, 6; 3, 2.

piedades naturales y su valor mengua; por contra, el medio seco les favorece y permite su normal desarrollo. También existen ciertas plantas, como buena parte de las arábigas, de las que se dice no admiten tan siquiera el rocío sino que, cuando reciben humedad, pierden su lozanía y mueren. En fin, ¿qué habría de extraño si en la luna existen raíces, semillas y árboles que no precisan ni de lluvias ni de nieves sino que hallan su medio natural en un tenue aire de verano?
¿Y no resultaría plausible que en la luna se levantaran F
vientos que ella calentara y brisas que acompasaran permanentemente el fluir de su rotación vertiendo rocío y una tierna humedad cuya emisión bastara para que brotase la vida (y que ofreciera un medio ambiente, el cual no fuera duro ni extremadamente seco sino suave y húmedo)? El caso es que de ella no recibimos en modo alguno efectos producidos por la sequedad y muchos producidos por la humedad y de índole femenina: el crecimiento de plantas, carnes en descomposición, alteraciones en el sabor y la fuerza de los
vinos, maderas que se ablandan, partos fáciles en las muje- 940A
res[143]. Pero, ahora que Fárnaces se halla relajado, sospecho que puedo provocar una nueva intervención suya si traigo a colación, en apoyo de las propiedades licuantes que la luna comporta —con términos que ellos manejan—, las mareas y el incremento y el flujo de agua en los estrechos. Por eso, voy a dirigirme a ti, querido Teón, puesto que, al glosar los siguientes versos de Alcmán[144]:

Como nutre Rocío, hija de Zeus y de Selene,

nos dices que el poeta llama, en esta ocasión, Zeus al aire y sostiene que, por acción licuante de la luna, se convierte en

[143] Cf. *Sobre Isis y Osiris* 367C-D; *Charlas de sobremesa* 658B.
[144] Cf. D. L. Page, *Poetae Melici...*, fr. 57.

rocío. Sucede en realidad, amigo mío, que la naturaleza de la luna se opone a la del sol, considerando que cuanto éste
B seca y deja compacto aquélla ablanda y disuelve de modo natural; pero es que, además, humedece y enfría el calor del sol cuando incide y se entremezcla en ella. En síntesis, yerran quienes consideran que la luna es un cuerpo tórrido e ígneo. Además, quienes interpretan que los seres vivos de allí puedan tener la misma disposición que los de aquí en lo tocante a la existencia, el alimento y el modo de vida, parecen ignorar las diferencias que presenta la naturaleza, en cuyo seno es posible hallar variaciones y desigualdades de mayor entidad entre los respectivos seres vivos que entre éstos y los cuerpos inanimados. Demos por sentado que no
C existen los hombres sin boca —en los que Megástenes creía—, los cuales se nutren de inhalaciones; pero sí el alimento que sacia el hambre cuyo poder energético refirió el propio Megástenes al que alude Hesíodo[145] cuando afirma:

ni en qué medida son benéficas la malva y el asfódelo.

Y, de hecho, Epiménides[146] se manifiesta abiertamente sobre la cuestión cuando explica que, con una cantidad insignificante de alimento combustible, la naturaleza reanima y conserva la vida de un ser que, con ingerir una cantidad equivalente al tamaño de una oliva, no precisa de ningún otro nutriente. Así, resulta convincente que los selenitas, si
D existen, sean delgados y estén preparados para alimentarse de lo que puedan encontrar[147]. Y se dice, por cierto, que la

[145] *Trab.* 41.

[146] Cf. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente...*, fr. A 5. Como indica Lehnus (n. 253), Epiménides de Cnosos fue un cosmólogo, perteneciente a la segunda mitad del siglo VI a. C., el cual compartió, con Empédocles y Pitágoras, la atención a dietas y ritos de purificación.

[147] Cf. Aristóteles, *Repr. anim.* 761b21-23.

luna, como el sol —un ser animado, ígneo, mucho mayor que la tierra— y otros astros indeterminados en número, se alimentan de la humedad que proviene de la tierra. De este modo, se supone[148] que seres de esa parquedad y frugalidad en sus necesidades ocuparían la región superior. Sin embargo, nosotros no podemos reconocer la existencia de estos seres ni saber qué lugares, condiciones y medios ambientales de naturaleza distinta les resulten convenientes. Sucede como si, incapaces de acercanos al mar y tocarlo, tuviéramos cumplida información —con solo mirarlo desde lejos— de que su agua no es potable sino amarga y salada. Entonces alguien nos dice que el mar da cobijo, en sus profundidades, a numerosos animales de todo tamaño y condición, y que se E encuentra lleno de bestias que utilizan el agua como nosotros el aire: creeríamos que sus razonamientos se parecen a fábulas y leyendas prodigiosas. Pues bien, esta es la opinión que tenemos sobre lo que puede suceder en la luna, si bien somos escépticos ante la posibilidad de que allí exista algún tipo de vida humana. Y pienso que los presuntos habitantes de allí podrían mostrar una perplejidad mayor ante la hipótesis de que la tierra —que verían como vertedero y lodazal del universo, un espacio mísero e inmóvil apenas visible y sin luz debido a la humedad, las nieblas y nubes oscuras— originase y criara seres animados, dotados de movilidad, F respiración y calor. Y si hubieran escuchado alguna vez las palabras de Homero,

terribles y tenebrosas regiones que incluso los dioses abo-
[rrecen,[149]

[148] La defensa de la suposición procede de los estoicos.
[149] *Il.* XX 65.

y

profundidad bajo el Hades como dista el cielo de la tierra[150],

afirmarían que simplemente explican la realidad de nuestra zona, que el Hades y el Tártaro moran aquí y que, de hecho, sólo hay una tierra: la luna cuya posición sería intermedia entre el mundo superior y el inferior».

26. Me hallaba todavía en el uso de la palabra cuando Sila intervino[151]: «Lamprias, refrénate y cierra la puerta de tu locuacidad, no sea que, en un descuido, orilles mi relato
941A mítico y arrumbes mi drama que presenta un escenario y una disposición diferentes. Soy, por supuesto, el actor pero, de entrada, recordaré —salvo objeción en contra— que nuestro autor comenzó por citar un verso de Homero[152]:

lejos, en el mar, existe cierta isla, Ogigia,

la cual se halla, desde Britania con rumbo al oeste, a una distancia de cinco jornadas de navegación[153]. Más lejos aún se encuentran otras tres islas que se hallan equidistantes de ella y entre sí mismas, aproximadamente en dirección po-

---

[150] *Il.* VIII 16.

[151] Se inicia aquí el relato mítico del cartaginés Sila (cf. la introducción al tratado), en donde Plutarco presenta una sugestiva escatología del ser humano mediante la exposición de datos que, como ha sido señalado (A. Pérez Jiménez, «Plutarco y el paisaje...», pág. 316), el polígrafo recoge de los pitagóricos, del *Timeo* de Platón o de Posidonio. Una exposición penetrante del mito, con manejo de bibliografía actualizada, puede verse en A. Pérez Jiménez, «Ciencia, religión y literatura en el *mito de Sila* de Plutarco», en M. Brioso, F. J. González Ponce (eds.), *Actitudes literarias en la Grecia romana,* Sevilla, 1998, págs. 283-294.

[152] *Od.* VII 244.

[153] Para un estudio exhaustivo de la geografía que preludia el mito, cf. Lehnus (Apéndice II, 184-189).

niente. En una de estas islas, según cuentan los lugareños, se encuentra Crono recluido por Zeus y allí reside el antiguo Briareo[154] como guardián de aquellas islas y del mar que B denominan cronio. El gran continente que rodea al gran mar no se encuentra muy lejos de las otras islas y dista de Ogigia unos cinco mil estadios, en un desplazamiento que se efectúa mediante una lenta navegación a remo debido al abundante limo que las corrientes fluviales han sedimentado. Los ríos arrastran gran cantidad de tierra del continente y la depositan en aluviones que llenan de tierra el mar, el cual da la impresión de solidificarse. En la zona litoral del continente, hay colonias griegas, concretamente en las inmediaciones de un golfo, de extensión no menor que la Meótide[155], cuya bocana se halla aproximadamente en la misma latitud que la C del Mar Caspio. Estos pueblos se denominan y consideran a sí mismos continentales, mientras que llaman insulares a los habitantes de esta tierra porque se encuentra rodeada de mar por doquier. Pues bien, están persuadidos de que, en última instancia, se mezclaron con los pueblos de Crono los compañeros de Heracles quienes se quedaron allí y —por decirlo con un símil— animaron con fuerza renovada la llama helénica, que se hallaba apagada, vencida por la lengua, costumbres y modos de vida bárbaros. Por esa razón, Heracles recibe honores principales y Crono secundarios. Por cierto que cuando, cada treinta años, entra en el Toro el astro de Crono —al que, según me comunicó, nosotros llamamos Fenonte y ellos Nicturo—, ellos preparan un sacrifi- D cio y una expedición durante prolongado período, de modo que designan por sorteo un número suficiente de emisarios y

---

[154] Cf. *La desaparición de los oráculos* 420A. Briareo se hallaba comisionado por Zeus para custodiar a Crono. Cf. Hesíodo, *Teog.* 729-735, y Cherniss *(ad loc.)*.

[155] El Mar de Azov.

los despachan con bastantes embarcaciones dotadas de provisiones y víveres que les permitan afrontar una larga travesía a remo y la supervivencia en tierra extranjera durante mucho tiempo. El caso es que, cuando los emisarios se hacen a la mar, arrostran respectivamente —cosa normal— suertes distintas. Pero quienes logran salvarse en las dificultades del mar llegan primeramente a las islas externas que se encuentran habitadas por griegos y, durante un intervalo de treinta días, verifican que el sol se oculta algo menos de una hora al día (y se echa una noche de leve oscuridad y un resplandor crepuscular de poniente)[156]. Su estancia allí es de noventa días en el curso de los cuales se les tiene y reputa como
E hombres píos, con honores y atenciones; acto seguido, los vientos los conducen a su punto de destino, que no se encuentra habitado sino por ellos y por quienes les precedieron en su misión. A quienes residen en ese lugar y sirven a la divinidad durante treinta años se les permite regresar a su patria; sin embargo, la mayoría de ellos opta por quedarse allí, unos debido a la fuerza de la costumbre y otros porque allí pueden obtener bienes en abundancia prácticamente sin penalidades, con una existencia que transcurre entre constantes fiestas y ritos sacrifi-
F ciales o merced a interminables conversaciones y disquisiciones filosóficas. Y, en efecto, la naturaleza y el clima benigno de la isla son de maravilla. Por su parte, a determinados individuos que meditan irse, la divinidad los retiene no sólo mostrándose en los ensueños como amigos íntimos, o en presagios, sino que muchos se topan con visiones o voces debidas a démones. Sucede que Crono descansa encerrado en el interior de una cueva de roca áurea; el sueño es la prisión que Zeus ha maquinado para él; hay pájaros que sobrevuelan la cima de la roca para ofre-

[156] Debe repararse, a lo largo del capítulo, en la mística astronómica del número treinta, aquí bien representado. Véase LEHNUS, n. 263; cf., asimismo, A. PÉREZ JIMÉNEZ, «Ciencia...», pág. 289.

cerle ambrosía y la isla toda se ve rodeada de un aroma que se esparce desde la roca como proveniente de una fuente. Y es que 942A
los famosos démones atienden y cuidan a Crono tras haber sido sus compañeros cuando reinaba sobre dioses y hombres. Vaticinan sus profecías merced a sus numerosas cualidades mánticas; y descienden sobre él para notificar las profecías capitales, sobre cuestiones capitales, como sueños de Crono quien, mientras sueña, contempla las premeditaciones de Zeus; además, las experiencias titánicas y los movimientos del alma provocan en él una tensión que cesa cuando el sueño le relaja y el factor regio y B
divino se revela de suyo puro y prístino. Llegado este punto, el extranjero —según él iba comentando— se puso al servicio de la divinidad y cultivó el estudio de la astronomía, materia en la que hizo notables progresos en la medida que la geometría permite; y se hizo persona experta en la filosofía restante con la práctica de las ciencias naturales. Le invadió un anhelo vehemente de contemplar la isla grande (según parece, así denominan a nuestro mundo) y, cuando se cumplieron los treinta años, llegaron desde la patria sus sucesores: en consecuencia, se despidió de los amigos y se hizo a la mar con provisiones, en copas de oro, para un largo viaje y, por lo demás, con equipaje ligero. C
Tuvo sus experiencias, trató a personas de toda laya, se familiarizó con textos sagrados y se inició en todos los ritos. La verdad es que un solo día no basta para relatar cuanto nos transmitió con buena memoria y todo lujo de pormenores, de modo que habéis escuchado los detalles pertinentes a la presente reunión. En fin, residió durante bastante tiempo en Cartago —ya que, entre nosotros, Crono recibe honores de consideración— y además pudo recuperar algunos pergaminos sagrados que se habían extraviado[157], los cuales, con la destrucción de la ciudad

[157] O, también, «se habían sacado en secreto de la ciudad»; e incluso «se habían robado».

antigua, permanecían ocultos durante mucho tiempo. Me decía que, entre los dioses visibles, había que honrar con especial veneración —y a ello me instaba— a la luna, señora de la vida y de la muerte que limita con las praderas de Hades».

27. Ante mi sorpresa por cuanto había expuesto y mi re-
D querimiento para conocer más detalles, prosiguió[158]: «Sila, los griegos han emitido numerosas consideraciones acerca de los dioses pero no todas son atinadas. Un caso: dan a Deméter y Core su apropiado nombre pero yerran al establecer que ambas se hallan sitas en el mismo lugar. En efecto, la una se halla en la tierra y es señora de los asuntos terrestres, mientras que la otra se halla en la luna y gobierna los temas lunares. Ésta recibe dos apelativos: Core y Perséfone, el segundo como portadora de luz[159] que es y Core porque denominamos así[160] a la zona ocular en la cual la persona que mira ve su imagen reflejada, al igual que la luz del sol es percibida en la luna. En el curso de las especulaciones e in-
E vestigaciones sobre estas deidades subyace una verdad implícita: ausente la una de la otra, se buscan y abrazan a menudo en la sombra. No es falso indicar que Core se encuentra unas veces en la luz del cielo y otras en la oscuridad

[158] La factura literaria del mito es notable. Aquí asistimos a un cambio de persona que conduce al estilo directo, ya que Plutarco concede ahora la palabra al propio extranjero. Para un análisis pormenorizado de la técnica retórico-estilística que subyace en el capítulo, cf. A. Pérez Jiménez, «Ciencia...», pág. 291-293.

[159] Para la identificación de la luna con Perséfone, cf., por ejemplo, Epicarmo (cf. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente...*, fr. B 54, y Cherniss *ad loc.*). Por su parte, Lehnus (n. 277) subraya la denominación de *phaesphóros* (es decir, «portadora de luz») que se atribuye a Perséfone en *Himnos Órficos* XXIX 9.

[160] El término griego, de modo translaticio, significa «niña de los ojos», «pupila».

de la noche; sin embargo, ello ha propiciado interpretaciones erróneas en el cómputo del tiempo, ya que la vemos acogida por la tierra en la sombra, como si de una madre se tratase, no durante seis meses sino cada seis meses (o cada F
cinco, como sucede en alguna ocasión). Además, es imposible que abandone el Hades porque ella es su extremo límite, circunstancia que Homero dejó translucir acertadamente con estas palabras [161]:

Pero al campo elíseo y al extremo límite de la tierra.

Efectivamente, sitúa el término y extremo límite de la tierra allí donde termina por llegar la sombra de la tierra. Y en tanto que ningún individuo mezquino o impuro puede subir, los nobles, a su muerte, son conducidos allí y prosiguen una vida ciertamente apacible —no digamos beata o divina— hasta la segunda muerte.

28. ¿Y cómo puede ser así, Sila? No preguntes sobre el particular, que voy a darte cumplida explicación [162]. Muchos 943A
piensan, con razón, que el hombre es un ser compuesto; pero compuesto de dos partes, y en esto no tienen razón. Creen que la inteligencia es parte del alma, y se equivocan tanto cuanto los que juzgan que el alma es parte del cuerpo. Y es que la inteligencia es una parte más divina y superior al alma en la medida en que ésta es superior al cuerpo. La fusión

[161] *Od.* IV 563.

[162] He aquí la parte antropológica del mito, parte en la que sobresale el tema de la segunda muerte (cf. la introducción al tratado) cuyo origen es discutido y, en opinión de ciertos críticos, nada platónico (cf. P. Donini, «Science and Metaphysics: Platonism, Aristotelianism, and Stoicism in Plutarch's *On the Face in the Moon*», en J. M. Dillon, A. A. Long, *The Question of «Eclecticism». Studies in Later Greek Philosophy,* Berkeley, 1988, págs. 128-129).

de alma y de cuerpo genera el lado irracional y emocional del hombre; la unión de inteligencia y de alma origina el lado racional. La primera combinación es principio causal de placer y de dolor; la segunda de virtud y de maldad[163]. En el conjunto de estas tres partes, la tierra proporciona el cuerpo, la luna el alma, el sol la inteligencia (don con que provee al hombre igual que provee con la luz a la luna). Respecto de las muertes con que morimos, la una reduce las tres partes
B del hombre a dos; la otra de dos a uno. La primera se desarrolla en la tierra, solar de Deméter (razón por la que se llama 'morir' a 'consagrarse a ella' y por la que los atenienses llamaban antiguamente a sus muertos 'demetrios')[164]; la segunda en la luna de la cual se enseñorea Perséfone; Hermes Ctonio está asociado a la primera; Hermes Uranio a la segunda[165]. La diosa de la tierra separa el alma del cuerpo con presteza y brusquedad; Perséfone separa el intelecto del alma con delicadeza, invirtiendo mucho tiempo, merced a lo cual se la denomina 'unigénita'[166] ya que ella discierne que
C la parte más noble del hombre sea única. Ambas separaciones se cumplen con naturalidad del siguiente modo: toda alma[167], intelectiva o no, una vez desgajada del cuerpo, está abocada a errar durante cierto tiempo —que no siempre es el mismo— entre la tierra y la luna. Las almas injustas y disolutas pagan por sus ofensas mientras que las almas nobles deben transcurrir, por un tiempo dado, en la zona más suave

[163] Cf. *Sobre la virtud moral* 441D-442A; *Sobre el demon de Sócrates* 591D-E.

[164] En el texto griego existe un juego de palabras entre los verbos *teleutân* («terminar», «morir») y *teleîn* («realizar», «cumplir»).

[165] Es decir «Hermes terrestre» y «Hermes celeste», respectivamente.

[166] Cf., por ejemplo, HESÍODO, *Teog.* 426.

[167] Estamos en la parte escatológica del mito, que prosigue en el capítulo 29 (943E-944C).

del aire a la que se denomina 'las praderas de Hades'; y ello con el propósito de purgarlas de las exhalaciones que emite el cuerpo como si de un hedor nauseabundo se tratase. En este punto, paladean la suerte de quien retorna a la patria tras años de exilio en tierra extraña; o de quienes, como los iniciados, unen a su conmoción y estupor la presencia de D
una tierna esperanza. Pues bien, muchas almas que anhelaban el contacto de la luna son expelidas como olas en reflujo; otras que ya habían llegado a la luna se ven despedidas hacia las profundidades como sumergidas otra vez en el abismo; y otras, en fin, arriban y se asientan allí con firmeza: ante todo, en su calidad de vencedoras, dan la vuelta de honor tocadas con coronas de plumas llamadas 'coronas de la rectitud' porque, en vida, lograron que la parte irracional y emocional del alma fuera sometida y ordenada diestramente por la fuerza de la razón. En segunda instancia, con la apariencia de un rayo de luz, pero de condición ligera merced al éter que rodea la luna, las almas toman de éste dureza y vigor como el temple que cobra el hierro. De este E
modo, se corrobora cuanto había aún de inestable y disperso para convertirse en firme y transparente, por lo que, en consecuencia, pueden nutrirse de toda exhalación que encuentran. Con razón dice Heráclito que 'las almas respiran en el Hades'[168].

29. En primer lugar, las almas contemplan la luna misma, su magnitud, belleza y condición, que no es simple o compuesta sino, digamos, una combinación bien trabada de astro y de tierra. En efecto, del mismo modo que la tierra es delicada merced a su mezcla con aire y agua, y la sangre aporta sensibilidad a la carne en que penetra, así tambien se

[168] Cf. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente...*, fr. 98.

admite que la luna, la cual recibe la acción profunda del
F éter, resulte al mismo tiempo alentada y fértil y presente un equilibrio medido entre peso y levedad. Y de igual manera se admite también que el propio cosmos escapa por completo al movimiento local dada su cohesión de los elementos que, por naturaleza, se mueven respectivamente hacia arriba y hacia abajo. Esa opinión sostiene asimismo Jenócrates quien, basándose en Platón, ofrece un planteamiento de cariz prácticamente divino. De hecho, es Platón quien aclara que todas las estrellas se hallan conformadas mediante la cohesión de tierra y fuego en fusión proporcionada merced a los dos elementos intermedios, en la idea de que ningún cuerpo renuente a la mezcla de tierra y luz puede impresionar los sentidos[169]. Por su parte, Jenócrates añade que las
944A estrellas y el sol se componen de fuego y de primera densidad; la luna de segunda densidad y de un aire específico; la tierra de agua, de aire y de tercera densidad. El caso es que ni el elemento denso ni el leve pueden, en términos absolutos, recibir el alma. Bien, esto por cuanto afecta a la esencia de la luna. La extensión y el diámetro de la misma no serían las que defienden los geómetras sino, con mucho, mayores. La luna mide la sombra de la tierra con pocos de sus diámetros no porque sea pequeña, sino porque acomete con ardor su movimiento a fin de atravesar prestamente la zona umbría que conduce las almas de los hombres buenos, almas que, entretanto, se inquietan y lamentan porque encon-
B trándose en la sombra no alcanzan a percibir la armonía celestial. Al mismo tiempo, las almas de los hombres que penan, entre duelos y lamentos, se acercan a través de la sombra. De ahí la costumbre que muchos tienen, durante los eclipses, de hacer sonar instrumentos de bronce, con ruido y

[169] Platón, *Timeo* 31B-32C; 40A.

estrépito, por temor a las almas que son presas de pánico cuando se aproximan a la llamada cara de la luna, dado su horrible y estremecedor aspecto. Pero no sucede así sino que, al igual que en nuestra tierra hay golfos de profundidad y extensión —ahí está el que se extiende en el interior, hacia nosotros, a través de las Columnas de Heracles y, en el exte- C
rior, se encuentran el Caspio y los accesos del Mar Rojo—, aparecen en la luna esos fenómenos, ensenadas y concavidades: la mayor de ellas se llama 'Ensenada de Hécate', lugar donde las almas pagan las deudas y son compensadas por cuanto hayan sufrido o cometido tras convertirse en démones[170]; y las otras dos, merced a su dimensión, se denominan 'Puertas': las almas atraviesan estas puertas ya en dirección a la parte de la luna que da al cielo, ya en dirección a la que da a la tierra. La que da al cielo recibe el nombre de 'Campos Elíseos'; y la que da a nosotros 'Morada de Perséfone Antíctona'.

30. Por otro lado, los démones no residen permanentemente en la luna, sino que descienden entre nosotros para encargarse de los oráculos, comparecen y participan de los mis- D
terios más sublimes; además, son custodios de que se repriman las injusticias y destacan como libertadores en las guerras y por el mar. Si se comportan de modo indecoroso en estas cuestiones —y, por contra, dan pábulo a la cólera, la iniquidad o la envidia— cumplen condena: se ven precipitados a la tierra revestidos de cuerpos humanos. En la categoría superior de démones se hallan los servidores de Crono —así lo decían ellos mismos— y con anterioridad se encontraron E

[170] La cuarta parte del mito (cf. la introducción al tratado) es la demonológica. Sobre el problema de los démones en el presente ensayo, cf. G. Soury, *La démonologie de Plutarque*, París, 1942, págs. 177-210.

los Dáctilos Ideos en Creta, los Coribantes en Frigia, los Trofoniades beocios en Udora[171] y otros muchos en muy distintas partes del mundo cuyos ritos, honores y títulos persisten, si bien sus poderes mudaron a otro emplazamiento una vez que experimentaron la última alteración. Y la experimentan —unos antes, otros después— cuando el intelecto queda separado del alma. La separación se produce por mor de la imagen que consta en el sol y en la cual brilla lo deseable, lo bello, lo divino y lo gozoso, categorías a las que tiende, en una u otra medida, toda naturaleza. Y, por mor también del sol, la luna está constreñida a correr en torno al sol y a unirse a él para
F cobrar fecundidad en su más alto grado. Así, queda en la luna la esencia natural del alma que preserva, por así decir, unos pálidos vestigios y sueños de vida. A este particular puede atribuirse con razón la expresión:

El alma como un sueño escapa en su vuelo[172].

Ocurre que no adopta esta situación en cuanto queda separada del cuerpo sino más tarde, cuando privada del intelecto se halla en singular soledad. Por cierto que Homero parece hablar sobre el Hades —como en toda su obra— según los dictados de la divinidad:

Y después contemplé a Heracles y su pujanza;
una sombra, ya que su persona se encuentra entre los dioses
[*inmortales*[173].

En realidad, nuestra auténtica personalidad no está constituida por el temperamento, el temor, el deseo, la carne o

[171] Se trata de una localidad desconocida. Para conjeturas sobre el particular y pormenores respecto de estos démones, cf. LEHNUS, n. 309.
[172] *Od.* XI 222.
[173] *Od.* XI 601-602.

los flujos, sino por cuanto concebimos y pensamos; y el alma, modelada por el intelecto, modela a su vez el cuerpo al que rodea por doquier y adopta la figura a ella inherente. De este modo, mantiene la forma y el modelo de ambos —pese a encontrarse separada durante largo tiempo— y recibe con justicia el nombre de 'imagen'. Como queda dicho, la luna es el elemento básico de estas almas: efectivamente, se consumen en ella como los cadáveres en la tierra. Ello sucede con rapidez en las almas prudentes que consagraron su existencia a una vida de reposo y sosiego, al estudio de la ciencia (y es que, desprovistas del intelecto, se extinguen ante la ausencia de alicientes que les apasionen). Entre las almas de las personas ambiciosas, inquietas, dadas al culto del cuerpo e irascibles, unas transcurren el tiempo durmiendo y soñando los recuerdos de su vida, como le sucedió a Endimión[174]. Sin embargo, cuando la inestabilidad y pasión propias de ellas las aparta y saca de la luna en pos de otro nacimiento, ésta impide que accedan a la tierra e intenta retenerlas con el reclamo de sus encantos. No es un hecho baladí, ni propio de la inercia de las cosas o fácilmente asumible, que un alma sin intelecto se apropie, con pasión, de un cuerpo. Seres como los Titio, Tifón y Pitón (que ocupó Delfos y subvirtió el oráculo con tanta insolencia como violencia)[175] participan obviamente de las mencionadas almas, yermas de raciocinio y errantes en el va-

945A (line 1 margin) · B (line 13 margin)

[174] Un pastor de singular belleza que enamoró a la Luna. Por mediación de ésta, Zeus concedió a Endimión el deseo de permanecer por siempre joven. Así, permaneció dormido en un sueño continuo, mas con los ojos abiertos para contemplar a su amada. Para las indicaciones sobre mitología, véase, en general, C. Falcón, E. Fernández-Galiano, R. López Melero, *Diccionario de la mitología clásica*, 2 vols., Madrid, 1980.

[175] Seres de características monstruosas y gigantescas: Titio era un descomunal hijo de la tierra; Tifón, el ser más enorme de cuantos han existido, al punto de que una de sus cabezas tocaba el cielo; Pitón se adueñó de Delfos hasta que Apolo acabó con su dominio.

no humo de las pasiones. No obstante, con el tiempo la luna
C hace que regresen y tornen a su disciplina. Con posterioridad, la fuerza vital del sol deposita otra vez en ella la semilla del intelecto, luego la luna genera almas nuevas y la tierra, en tercer lugar, aporta el cuerpo. A decir verdad, la tierra no da nada si devuelve tras la muerte cuanto toma para el nacimiento; y el sol no toma nada sino que vuelve a tomar el intelecto que da; ahora bien, la luna toma y da, une y separa merced a sendos poderes: el que une se denomina Ilitía[176] y el que separa Ártemis[177]. De las tres Moiras, una, Átropo, con sede en el sol, concede el principio generador; otra, Cloto —la cual se mueve en derredor de la luna—, junta y mezcla; y por último Láquesis se ocupa de la tierra y participa especialmente de la fortuna[178]. Ocurre que el elemento inanimado es de suyo ine-
D ficaz y proclive a la influencia de componentes ajenos, mientras que el intelecto es impasible y autosuficiente. Sin embargo, el alma es un ente mixto e intermedio, como la luna a la que la divinidad creó como mezcla y conjunción de los objetos de arriba y los de abajo de modo que, lógicamente, observa la misma relación con el sol que la tierra observa con ella». Y concluyó Sila: «He aquí cuanto oí en labios del extranjero merced a las revelaciones que —según propia confesión— obtuvo de los ayudantes y servidores de Crono. Dejo a vuestro criterio, Lamprias, el uso que hagáis del relato»[179].

[176] Tenida por hija de Zeus y de Hera, Ilitía es la diosa de los alumbramientos.

[177] Cf. *Charlas de sobremesa* 658F.

[178] Cf. *Sobre el demon de Sócrates* 591B.

[179] La indicación final de Sila es representativa del escaso dogmatismo existente en las reflexiones de Plutarco. Cf. A. Pérez Jiménez, «Ciencia...», págs. 291-293.

SOBRE EL PRINCIPIO DEL FRÍO

INTRODUCCIÓN

El presente tratado, que figura con el número 90 en el *Catálogo de Lamprias,* ha sido considerado en el seno de la investigación científica como uno de los opúsculos en los que Plutarco da pábulo a sus criterios sobre epistemología[1]. En efecto, a tenor del tema que se plantea —analizar la esencia primera del frío—, Ziegler juzgó esta obra como integrante de una trilogía, relativa a tratados de historia natural, en la que participaban, asimismo, *Cuestiones naturales* y *Sobre la cara visible de la luna*[2]. El lector podría sentir la tentación de relacionar *Sobre el principio del frío* con otros ensayos (por ejemplo, *Sobre si es más útil el agua o el fuego)* en que Plutarco trae a colación diversos argumentos científicos o pseudocientíficos como un puro marco temático en el que exhibir, realmente, sus dotes retóricas. Sin embargo, el tema, el desarrollo y la estructura que presenta *Sobre el principio del frío* nos enfrenta a un opúsculo de interés manifiesto (opúsculo que nuestro autor compuso ya

---

[1] Vaya desde aquí mi agradecimiento para Pedro Sorolla, a cuya amistad y pericia en el ámbito de la física y la química debo la solución de ciertos problemas que el presente ensayo me ha planteado.

[2] K. Ziegler, *Plutarco* [= «Plutarchos von Chaironeia», *RE*, XXI 1, 1951], trad. it., Brescia, 1965, págs. 256-263.

en época de madurez, algo después del 107 d. C.[3]): el pensamiento epistemológico sobre el principio natural del frío resulta ciertamente atractivo para la historia de la ciencia. En esta ocasión, Plutarco conjetura la esencia del frío mediante una revisión detallada de las tesis más notables. Así, tras obviar la posibilidad de que el frío sea la ausencia de alguna propiedad (concretamente del calor), nuestro autor se centra en los tres elementos posibles que pueden hallarse en el origen del frío[4]. Descartado asimismo, como es lógico, el fuego, Plutarco considera, por este orden, las opciones del aire, del agua y de la tierra. Como ha indicado perspicazmente Boys-Stones[5], los argumentos en favor del aire son los de menor fuste para Plutarco. A decir verdad, ésta era doctrina que defendían los estoicos con quienes el queroneo polemiza, como es bien sabido, en numerosos tratados. Acto seguido, Plutarco pasa a examinar las posibilidades del agua, que venían avaladas por Empédocles y el peripatético Estratón. El comentario que Plutarco ofrece sobre los argumentos en favor del agua es, ahora, sensiblemente enjundioso, dado que el de Queronea concede mayor verosimilitud a esta segunda explicación. Con todo, son los argumentos en favor de la tierra los que parecen gozar de aceptación preferente para Plutarco; y es precisamente aquí donde el queroneo se explaya de modo pormenorizado. Una vez expuestas

[3] Cf. W. C. Helmbold, *Plutarch's «Moralia* XII», Loeb Classical Library, Londres-Cambridge (Mass.), 1968 (reImpr. = 1957), pág. 227.

[4] Una inteligente revisión de estos presupuestos aparece en O. Longo, «La teoria plutarchea del *Primum Frigidum*», en I. Gallo (ed.), *Plutarco e le scienze. Atti del IV Convegno plutarcheo*, Génova, 1992, págs. 225-230.

[5] G. Boys-Stones, «Plutarch on the probable principle of cold: epistemology and the *De primo frigido*», *Classical Quarterly*, N.S., 47 (1997), 227-238, con escogida bibliografía e indicaciones de notable interés y utilidad para la nota introductoria presente.

las apreciaciones correspondientes, el tratado queda coronado por un apóstrofe didáctico hacia la persona de Favorino, filósofo y destinatario de la obra: Plutarco insta a contrastar los distintos argumentos y a adoptar un sano escepticismo, habida cuenta de la naturaleza espinosa y delicada del problema.

En realidad, el parágrafo de conclusión a la obra resulta significativo sobre el pensamiento de Plutarco. La crítica reciente, con Boys-Stones como exponente máximo, ha señalado atinadamente que las dudas y el escepticismo que muestra Plutarco sobre el particular son consecuencia del platonismo del queroneo y de su oposición a los postulados estoicos. En efecto, si, para estos últimos, el mundo sensible era inteligible, Plutarco se suma a las tesis de la Academia Nueva y establece una división neta entre el mundo celeste y el mundo sublunar: el primero, el metafísico, es permeable al verdadero conocimiento filosófico; el segundo, el físico, escapa a la comprensión del ser humano. Y ahí detectamos la impronta platónica de la recomendación que Plutarco sugiere al final de este ensayo. No obstante, es cierto que el escepticismo de nuestro autor no debe entenderse en sentido absolutamente radical y, al cabo, Plutarco concede una cierta realidad ontológica y epistemológica a los elementos físicos constitutivos del universo. En tal sentido, al decir de Boys-Stones, Plutarco se ajusta a los principios de Filón de Larisa; así, puesto que el conocimiento de la *realidad factual* del mundo físico no se revela aprehensible, el de Queronea parece aceptar la propuesta de que un elemento físico resulte, con mayor *probabilidad* que otro, el principio esencial del frío. Por consiguiente, todo apunta a que Plutarco defiende, en la parte final de su intervención, que la tierra constituye, con *probabilidad,* el elemento natural y primero del frío. Si bien se mira, tal conclusión se compadece con

las ideas platónicas sobre la cuestión ya que, como indica Boys-Stones, «Plato, in the *Timaeus* at least, held a very definite view on which element was primarily characterized by cold: he thought that it was earth»[6].

Helmbold, en la introducción a su edición a la cual me he ajustado para el establecimiento de la versión (W. C. Helmbold, *Plutarch's «Moralia* XII», Loeb Classical Library, Londres-Cambridge [Mass.], 1968 [reimpr. = 1957]), subraya las numerosas vicisitudes ecdóticas que ha experimentado el texto. He aquí las notas textuales de relevancia, discrepantes, con las que he operado.

NOTA AL TEXTO

	Helmbold	Texto adoptado
946A	ὅλη	πολλὴ (codd.)
946B	θάνατος;	θάνατος. (mutavi)
947A	γυμνῶν	γυμνῶν καὶ ἀνόπλων (codd.)
950E	παύσυβριν	παῦε ὕδωρ (codd.)
952C	ἐπειδὴ γὰρ	ἐπειδὴ καὶ (conieci). ἐπεὶ δὲ καὶ legitur in coddicibus.

[6] G. Boys-Stones, *ibid.*, 231-232.

SOBRE EL PRINCIPIO DEL FRÍO

1. Favorino[1]: ¿existe acaso un motor primordial y esencial del frío —como el fuego del calor— cuya presencia y participación, por nimia que sea, explique el frío de cada una de las demás realidades? ¿O es más bien el frío la ausencia de calor, como se dice de la oscuridad en relación con la luz o de la quietud en relación con el movimiento?[2]. 945F

---

[1] El ensayo está destinado a Favorino, joven filósofo (unos veinte años menor que Plutarco) adepto al estudio de Aristóteles y a la corriente peripatética. Como se desprende de los estudios más acreditados (véanse las consideraciones de W. C. Helmbold en su introducción a la edición), Plutarco y Favorino debieron de mantener una relación fluida e intelectualmente fructífera a lo largo de su vida. Para un análisis pormenorizado de esta última cuestión, cf. K. Ziegler, *Plutarco* [= «Plutarchos von Chaironeia», *RE*, XXI 1, 1951], trad. it., Brescia, 1965, págs. 54-55.

[2] El texto griego presenta aquí sendos términos para designar la noción de frío: *hē psychrótēs* y *tò psychrón* (literalmente, «el frío» y «lo frío») que W. C. Helmbold *(ad loc.)* vierte en su traducción inglesa, respectivamente, como «coldness» y «cold». Sin embargo, he preferido en castellano una versión uniforme. Por otra parte, ya desde finales del siglo v a. C., y concretamente con Tucídides, la prosa literaria griega acepta la sinonimia entre el sustantivo y el adjetivo sustantivado, lo cual se ha puesto en relación con el desarrollo de la abstracción conceptual. Cf. F. Romero, «Tucidides en la historia de la prosa griega», en G. Morocho (coord.), *Estudios de prosa griega*, León, 1985, págs. 123-139.

946 Y es que el frío parece una propiedad vinculada a la quietud, mientras que el calor a la movilidad: así, el enfriamiento de los objetos cálidos no es debido a la presencia de actividad alguna sino a la remisión de calor. Si éste se halla en buena medida ausente, aparece el frío y la materia restante se enfría; así, el vapor que despide el agua en ebullición se expulsa con el calor que sale al mismo tiempo. Esa es la razón por la que el frío mengua la cantidad de un objeto al separar el calor: ningún otro elemento reemplaza a este último.

2. Ahora bien, como punto de partida, se podría sospechar del citado argumento desde el momento en que éste obvia muchos principios activos notables, porque no alude a cualidades y propiedades sino a la ausencia de cualidades y propiedades (así se explicaría lo pesado en relación con
B lo ligero, lo duro con lo blando, lo negro con lo blanco y lo amargo con lo dulce). Pero, en realidad, cualquier elemento que se opone a otro merced a sus principios activos lo hace por naturaleza, no porque exista la ausencia de una propiedad[3]. Una segunda crítica: que toda ausencia de propiedad

---

[3] Plutarco obvia, de entrada, la posibilidad de que el frío pueda tener su origen en la ausencia del calor, hipótesis que se plantea en el capítulo primero. Como bien sabemos, se trata de la explicación que acepta la ciencia moderna, al menos hasta el siglo XIX (en la actualidad, el calor se concibe como una forma de movimiento, por lo que la definición de esta propiedad como mera ausencia de frío no resulta absolutamente apropiada); pero sólo de modo anacrónico podríamos referirnos a una paradoja en la actitud de Plutarco, ya que el ensayista, movido por su afán de investigar la etiología de los elementos físicos, renuncia a una conclusión que se le antojaba simple y dogmática. En este sentido, podremos verificar en el curso del opúsculo que Plutarco opera merced a una revisión de las distintas corrientes críticas, lo que le lleva a cierto escepticismo analítico.

es cosa estéril e ineficaz como la ceguera, la sordera, el silencio o la muerte. En efecto, he aquí supresiones o negaciones de realidades existentes y no ciertos elementos naturales con existencia propia. Por contra, el frío —en medida similar al calor y de modo natural— produce síntomas y alteraciones cuando afecta a los seres humanos. En efecto, muchos objetos se hielan, unen o condensan por la acción del frío. Más aún, la condición estática y reposada del frío C
no es ineficaz sino firme y sólida; y esa fuerza genera una acción constrictora y unificadora. Por cuanto antecede: la ausencia de un principio activo supone la desaparición de éste y la presencia del principio opuesto; ahora bien, muchas cosas se enfrían pese al mucho calor que poseen. Efectivamente, si el frío afecta a ciertos objetos que se hallan sensiblemente calientes, los solidifica y une mejor: por ejemplo, al hierro cuando se le sumerge en agua. Por su parte, los estoicos afirman que, en los cuerpos de los niños, el aliento se atempera con el frío y que, tras modificar éste sus propiedades físicas, se convierte en alma[4]. Pues bien, esto es cosa discutible. Pero, considerando que el frío se antoja el artífice de otros muchos efectos, resulta inapropiado juzgar esta propiedad como una privación.

3. Prosigamos. Ninguna privación acepta la compara- D
ción de «más» o «menos». Y es que, entre los invidentes, ninguno admitiría que su ceguera es mayor que la de otro; y, entre los mudos, que lo es su afasia; y, entre quienes ya no viven, que lo es su muerte. Sin embargo, en lo relativo al frío —como al calor— cabe a menudo lo «más» y lo «menos»; y también lo «demasiado» y lo «demasiado poco»; y, por lo general, también caben grados de tensión y distensión. Esto

[4] Cf. *Sobre las contradicciones de los estoicos* 1052F.

sucede a causa de que la materia experimenta una mayor o menor presencia de fuerzas opuestas y porque, de suyo, aporta mayor grado de lo uno que de lo otro, ya se trate de calor o de frío. Además, no existe la combinación de una
E propiedad con una privación, ni una fuerza positiva admite la privación contraria a ella; y no se asocia sino que cede a ella. De hecho, existen objetos cálidos al punto de permitir la mezcla con fríos: como los colores negros con los blancos, los sonidos agudos con los graves, los sabores amargos con los dulces. Y con esta comunidad armónica de colores, sonidos, sustancias y sabores se traban numerosas relaciones y amistades.

Por otro lado, la oposición entre la privación y la propiedad de un elemento es polémica e irreconciliable, desde
F el momento en que la existencia de una supone la destrucción de la otra. Sin embargo, las artes se nutren a menudo de otra oposición —la que afecta a fuerzas contrarias—, si se utiliza oportunamente. También se sirven de tal oposición, con frecuencia, los fenómenos naturales, particularmente cuando están relacionados, entre otros sucesos, con las incidencias del tiempo y con otras fuerzas —que la divinidad gobierna y ordena— merced a las cuales se califica al dios de armónico y músico; y no porque ajuste los sonidos más graves y más agudos o los colores blanco y negro componiendo con ellos una sinfonía acorde, sino porque regula en el *cosmos* la comunidad y las diferencias del frío y del calor, con la intención de que ambas propiedades se unan y desunan razonablemente (y porque, así gobernando y suprimiendo excesos de una y otra propiedad, determina el orden correspondiente a ambas).

947A **4.** Todavía hay más: así como existe la sensación de calor, existe la de frío. Sin embargo, lo que es, sin más, au-

sencia no puede verse ni oírse ni palparse ni reconocerse por medio de otros sentidos. En efecto, las sensaciones pueden predicarse de un objeto con entidad. Y, por otra parte, donde no hay esencia se concibe la ausencia, que supone la negación de la esencia. Por ejemplo: la ceguera es la negación de la visión; el silencio, la negación del sonido; la soledad y lo vacío, la negación de la materia. Efectivamente, por medio del tacto no podemos tener sensación de lo vacío, pero allí donde la materia no es tangible se concibe lo vacío. Y no podemos oír el silencio pero, si nada oímos, comprendemos el fenómeno del silencio. De modo similar, no tenemos percepción de la ceguera, la desnudez o lo inerme pe- B
ro podemos concebir estas realidades por la negación de esa percepción. Por cierto que si el frío fuera la ausencia de calor no podríamos tener sensación de frío, y sólo concebiríamos el frío cuando falta el calor. Y, si podemos sentir el frío merced a su naturaleza compacta y constrictora (al igual que, en nuestra piel, sentimos el calor gracias a su naturaleza relajante y dilatadora), es obvio que existe algún principio característico, fuente tanto del frío cuanto del calor.

5. Además, sucede que cualquier forma de privación es un fenómeno simple, pero las sustancias poseen numerosas diferencias y poderes. Así es, el silencio se muestra uniforme, pero el sonido variado: unas veces agrada, otras desagrada. C
Por su parte, los colores y las figuras presentan diferencias de tenor parecido, ya que producen circunstancialmente unas u otras sensaciones. Sin embargo, lo que es intangible, incoloro o carece por completo de cualidades no presenta diferencias. Al contrario, siempre es lo mismo.

6. Por tanto, ¿acaso se parece el frío a tales privaciones, de modo que no hace diferencias allí donde actúa? O, a la

inversa, ¿procura, unas veces, placeres intensos y beneficiosos para nuestro cuerpo y, otras, por contra, nos aqueja con daños terribles, dolores y depresiones a los que no siempre es ajeno el calor (al contrario, frecuentemente comparece, se opone y pugna)? Esta lucha de elementos recibe el nombre
D de estremecimiento y temblor. Y, si pierde el calor, aparece la congelación y el sopor; pero, si vence al frío, aporta relajación y calidez placentera al cuerpo, lo que Homero denomina *iaínesthai*[5]. Pues bien, estos hechos son de todo punto palmarios. Y es que, en buena medida, el frío se muestra en estos procesos y se opone al calor como una sustancia a otra sustancia, o un fenómeno a otro fenómeno, y no como una negación o una privación. Pero el frío no implica, en modo alguno, destrucción o supresión del calor sino que es una naturaleza y fuerza de carácter positivo. En otra circunstancia, debiéramos apartar el invierno de la nómina de las estaciones y el cierzo del norte del censo de los vientos con el
E argumento de que, al ser privaciones de estaciones cálidas y de vientos del sur, carecen de origen propio[6].

---

[5] Es decir, «relajarse merced a la acción del calor». Para las distintas concurrencias del término en la *Ilíada* y la *Odisea*, véanse, por ejemplo, las indicaciones de A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, París, 1963, 26.ª ed. *(s.v.)*, pág. 953.

[6] Sin perjuicio del interés epistemológico que el tratado manifiesta, debemos atender a las estructuras de carácter simétrico y antitético que, como el lector habrá podido observar, son frecuentes desde los primeros capítulos de nuestro ensayo. Esta técnica compositiva está ligada a lo que, en relación con otro opúsculo plutarqueo, A. Milazzo («Forme e funzioni retoriche dell'opusculo *Aqua an ignis utilior* attribuito a Plutarco», en I. Gallo, G. D'Ippolito [eds.], *Strutture formali dei «Moralia» di Plutarco. Atti del III Convegno plutarcheo*, Nápoles, 1991, pág. 426) denomina «retorica paradossale». Ello, unido a ciertas referencias intertextuales en ambos tratados, induce a Milazzo a considerar asimismo nuestro *Sobre el principio del frío* como un tratado retórico-científico (cf. A. Milazzo, *ibid.*, págs. 426-432).

7. Más todavía. Comoquiera que existen cuatro materias capitales en el universo —a saber, fuego, agua, aire y tierra— las cuales, merced a su cantidad, simplicidad y fuerza son juzgadas por la mayoría de estudiosos como los elementos principales del resto de la materia, es preciso que existan otras tantas cualidades asimismo principales y simples. ¿Y cuáles podrían ser sino calor, frío, sequedad y humedad, cualidades con las que los elementos, dada su naturaleza, obran y experimentan todo?[7]. Del mismo modo que en el arte de la gramática existen categorías más breves y más extensas y en el arte de la música hay elementos más F
graves y más agudos, debemos aceptar —siendo respetuosos con la fuerza de la razón y de los hechos— que en las propiedades físicas existe una oposición entre lo húmedo y lo seco, entre lo frío y lo cálido. ¿O hemos de considerar —como pensaba el venerable Anaxímenes[8]— que el frío y el calor no son sustancias sino reacciones comunes a toda materia y debidas a los cambios que ésta experimenta? En efecto, afirma que los fenómenos de la contracción y de la condensación son propios del frío y que los procesos de distensión y laxitud (y lo dice aplicando esta terminología) son propios del calor. No en vano se dice, por consiguiente, 948A
que el hombre emite con su boca tanto el frío cuanto el calor: así es, el aliento se enfría si es comprimido y condensa-

[7] El argumento de Plutarco parece claro: en su interés por rechazar que el frío sea una negación o ausencia del calor, el ensayista ofrece una vinculación simétrica (y acaso retórica) entre los elementos juzgados como básicos en el universo y las cualidades principales que se predican de tales elementos. Cf. G. Boys-Stones, «Plutarch on the probable principle of cold: epistemology and the *De primo frigido*», *Classical Quarterly*, N.S., 47 (1997), 232.

[8] Cf. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (3 vols.), I 95, fr. 1. Curiosamente, la reflexión de Anaxímenes se halla relativamente próxima a los postulados que acepta la ciencia actual.

do por los labios; sin embargo, cuando emitimos el aliento con la boca relajada se produce calor merced a esa distensión. Sin embargo, Aristóteles considera que se trata de un error de Anaxímenes[9]: cuando la boca se halla relajada, el calor que se emite procede de nuestros propios cuerpos pero, cuando soplamos con los labios presionados, no se emite el aire de nuestros propios cuerpos sino que se propulsa y esparce el aire frío que tenemos ante nosotros.

8. Llegados a este punto, obviemos la cuestión de si el frío y el calor son sustancias para avanzar en nuestra inves-
B tigación hasta el siguiente argumento, a saber, cuál es la sustancia, el principio, la naturaleza del frío. Hay quienes sostienen que en nuestro cuerpo subyacen formaciones triangulares e irregulares[10], y que la acción de tiritar, temblar, estremecerse y de fenómenos similares a éstos es causada por la asperidad de nuestro cuerpo; pues bien, aunque yerren en aspectos concretos, al menos consideran que el principio reside allí donde conviene buscarlo. Y conviene empezar la investigación por el seno del hogar, digamos, por la sustancia de todo el universo. Y ésta se antoja la distinción capital del filósofo con un médico, un agricultor o un flautista: a estos últimos les basta con saber las causas últimas de su actividad pues, aun cuando puedan observar la causa más inmediata de los efectos —por ejemplo, que la dilata-
C ción o la acumulación de fluido causa la fiebre, que el sol caliente, tras la lluvia, madura el grano, que una disposición y unión de la cañas provoca el sonido grave—, aquello satisface al especialista para el ejercicio de su profesión. Sin

[9] *Pr.* 964a10 y ss.

[10] La referencia a las formaciones triangulares es una alusión tácita al *Timeo* de PLATÓN (54b-56c; 61d-62a). Cf. G. BOYS-STONES, «Plutarch on the probable principle of cold...», págs. 232-233, 238.

embargo, para la persona que investiga los principios físicos y busca la verdad movido por el afán de estudio, el conocimiento de las causas últimas no constituye una finalidad sino un punto de partida en pos de las causas primeras y básicas. Así, Platón y Demócrito, cuando investigaban la causa del calor y de la gravedad, acertaron a no reducir su pesquisa a la tierra y el fuego. Por contra, dirigieron también sus miras a los principios racionales hasta pormenorizar las causas, por así decir, germinales.

9. Más aún, es preferible que pasemos, rápidamente, a los elementos perceptibles en los cuales Empédocles, Estratón y los estoicos sitúan las sustancias de las cualidades[11]. Los estoicos atribuyen al aire el inicio del frío, mientras que Empédocles y Estratón lo atribuyen al agua. E incluso podría aparecer, tal vez, algún autor quien defienda la hipótesis de que la tierra es el principio del frío[12]. Mas analicemos inicialmente los postulados de los estoicos. D

[11] Aquí comienza, en rigor, la discusión acerca de las teorías fundamentales sobre el problema. Como indica G. Boys-Stones, «Plutarch on the probable principle of cold...», pág. 233, cada sección (es decir, la que reivindica, respectivamente, el papel del aire, del agua y de la tierra como elementos esenciales del frío) se ajusta a tres puntos de examen: las cualidades que, en buena lógica, guardan concomitancias con la noción del frío; los factores que propician la destrucción de los elementos correspondientes; la relación de los elementos oportunos con el proceso del frío.

[12] Será el propio Plutarco quien, a título personal, establezca esa defensa. Probablemente nos hallamos aquí ante un *guiño* humorístico del ensayista para el lector, actitud —a menudo de señalado tono retórico— a la que Plutarco es circunstancialmente propenso. En general, véase la contribución de J. A. Fernández Delgado, «El sentido del humor en Plutarco», en J. A. Fernández Delgado, F. Pordomingo (eds.), *Estudios sobre Plutarco: aspectos formales (Actas del IV Simposio español sobre Plutarco)*, Madrid, 1996, págs. 381-403.

Sostienen que, dada la naturaleza doble del fuego (calor y luz como es), debemos conceder que su naturaleza opuesta se halle constituida de frío y sombra. Y es que lo sombrío se opone a lo luminoso como lo frío a lo caliente. Y así como las sombras confunden el sentido de la vista, del mismo modo el frío confunde el sentido del tacto. Por otra parte, el
E calor ofrece sensación de tacto al igual que la luz sensación de visión[13]. Así, parece razonable que, en la naturaleza, lo que resulte inicialmente sombrío sea también inicialmente frío. Es más, la circunstancia de que el aire sea inicialmente sombrío no ha escapado a los poetas quienes, en efecto, califican al aire de 'sombra':

Aire profundo se hallaba junto a las naves y no aparecía la [luna en el cielo[14].

Y nuevamente:

De aire cubiertos frecuentan la tierra toda[15].

Y nuevamente:

De pronto, desapareció el aire y disipó la niebla; el sol brilló y la batalla se hizo visible a ojos de todos[16].

En realidad, los estoicos denominan al aire falto de luz *knéphas* porque, en apariencia, se halla vacío de luz. Asi-
F mismo, llaman *néphos* al aire comprimido y condesado de-

[13] El hecho de que los sentidos de la vista y del tacto reciban el calor de manera más perceptible que el frío es una circunstancia que el mismo Plutarco apunta en *Sobre si es más útil el agua o el fuego* 958A. Cf. A. Milazzo, «Forme e funzioni retoriche...», pág. 431.

[14] Homero, *Od.* IX 144-145.

[15] Hesíodo, *Trab.* 255.

[16] Homero, *Il.* XVII 649-650.

bido a la ausencia de luz. La bruma, la oscuridad, la niebla y cuantos elementos impiden percibir una visión diáfana de la luz son diferencias del aire. La parte de éste que carece de vista y de color recibe el nombre de Hades y de Aqueronte. Y, así como el aire se oscurece con la ausencia de luz, de modo análogo, cuando el calor desaparece, lo que resta es aire frío sin más. Esa es la razón por la que Tártaro se llama precisamente así, merced al frío; en realidad, Hesíodo documenta este hecho cuando se refiere al «Tártaro de aire»[17]. Es más, al hecho de tiritar y temblar de escalofríos se denomina *tartarízein*[18]. Tal es la explicación para estos hechos.

10. Comoquiera que la destrucción de un objeto constituye, en cierto modo, una alteración de éste en sentido con- 949A trario, examinemos si se dice correctamente eso de que «la muerte del fuego es el nacimiento del aire»[19]. En efecto, el fuego muere como un ser vivo, extinto por la fuerza o apagado de forma natural. Ahora bien, la extinción del fuego repercute en que su cambio a aire resulte más obvio. Y, de esta manera, el humo es una forma de aire al tiempo que exhalación y vaho, como documenta Píndaro: «hollando el aire con penetrante humo»[20]. Además, cuando el fuego se

[17] Hesíodo, *Teog.* 119.

[18] He aquí ciertas explicaciones de índole etimológica a las que Plutarco es ocasionalmente proclive (cf., por ejemplo, *Sobre si es más útil el agua o el fuego* 955E; *vid.* A Milazzo, «Forme e funzioni retoriche...», pág. 431). En realidad, Plutarco relaciona analógicamente el término *knéphas* con la expresión *kenón pháous* (aquí traducida «vacío de luz»). Por su parte, *néphos* es una palabra común para designar el concepto de «nube». Finalmente, la identificación que se recoge entre el verbo *tartarízein* y la noción de tiritar es de naturaleza claramente onomatopéyica.

[19] Cf. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente...*, I, 168, fr. 76 atribuido a Heráclito.

[20] *Íst.* IV 112.

consume por no estar alimentado —como sucede con las antorchas—, podemos ver que la parte superior de la llama se convierte en aire oscuro y sombrío. Más aún, el vapor que despiden nuestros cuerpos tras bañarnos o estar cerca de la lumbre se enfría y ello es muestra suficiente del cambio que experimenta el calor, cuando se extingue, en aire, ya
B que este último se opone, por naturaleza, al fuego. De todo lo cual se infiere —en opinión de los estoicos— que el aire es inicialmente oscuro y frío.

11. Por añadidura, la congelación —que es el proceso más vehemente e intenso que sufren los cuerpos por la intervención del frío— constituye un fenómeno que afecta, sí, al agua pero que es obra del aire. En efecto, el agua es, de suyo, fluida, líquida e inestable; sin embargo, cuando se constriñe merced a la facultad del aire para enfriar, toma consistencia y se solidifica. Precisamente por eso decimos: «si el viento del Sur cambia a viento del Norte, nieva de inmediato». Así es, después de que el viento del Sur acondiciona
C la humedad como materia prima, el viento del Norte le suple y provoca la congelación. Tal circunstancia resulta especialmente notoria con las nieves: primero despiden y emiten un aire tenue y frío; luego fluyen. Además, Aristóteles sostiene que las piedras de plomo se licúan y fluyen merced al frío y la nieve aunque no haya agua cerca de ellas. Y, según parece, el aire condensa los cuerpos debido al frío, los hiela y resquebraja.

12. Todavía más: el agua que sale de la fuente se hiela en mayor medida; y es que, sobre una superficie menor, el aire adquiere un poder mayor. Si alguien extrae agua fría de una cisterna, la deposita en un vaso y, acto seguido, la arroja de nuevo a la cisterna sin que —suspensa en el aire— el va-

so la toque, observará que, en poco tiempo, el agua está más D fría. Con este argumento se demuestra de modo palmario que no es el agua, sino el aire, el primer elemento causante del frío. Por cierto que ninguno de los ríos caudalosos se hiela en su profundidad: resulta que el aire no penetra completamente sino que actúa en las partes a las que afecta con el frío, por proximidad, de manera tangencial. Ése es el motivo por el que los bárbaros atraviesan los ríos tras servirse, previamente, de zorras[21]. Sucede que, si la capa de hielo no es gruesa sino superficial, las zorras detectan el rumor de la corriente de agua y regresan a la orilla. Hay también quienes capturan peces gracias a fundir y licuar el hielo con agua E caliente (lo necesario, al menos, para arrojar el sedal). En suma, que lo situado en zonas profundas no se ve afectado, en modo alguno, por el frío. Efectivamente, el agua que se halla en la superficie experimenta un cambio importante por la acción del hielo; a tal punto que las embarcaciones se deterioran cuando el agua se condensa y comprime, como refieren quienes, siguiendo al César, acaban de pasar el invierno en el Danubio[22]. Más aún, lo que nos sucede a nosotros mismos es testimonio suficiente: así es, cuando nos lavamos y transpiramos, entonces tenemos mayor sensación de frío porque, al tener nuestros cuerpos relajados y los poros abiertos, dejamos penetrar una cantidad apreciable de frío por la acción del aire. Sucede exactamente lo mismo

[21] Plutarco documenta la misma anécdota en *Sobre la inteligencia de los animales* 968F; en esta ocasión, nuestro autor cita expresamente a los tracios.

[22] Como indica HELMBOLD *(ad. loc.)*, se trata probablemente de una alusión a Trajano y a la Segunda Guerra Dacia (años 105-107). Al parecer, Sosio Senecio, el influyente amigo —fue dos veces cónsul— de Plutarco, a quien éste dedicó sus *Vidas*, participó en la mencionada expedición. Sobre este político romano, cf. R. FLACELIÈRE, *Introducción* a *Plutarque, Oeuvres Morales*, I 1, París, 1987, pág. XXXIII.

con el agua: se enfría más cuando previamente ha sido ca-
F lentada, dado que se halla, entonces, más sensible al aire. Y
quienes utilizan agua hirviendo y la suspenden en el aire no
hacen, obviamente, sino mezclarla con mucho aire. En sín-
tesis, Favorino: la tesis que concede al aire la facultad pri-
maria del frío resulta fidedigna si nos atenemos a los men-
cionados argumentos.

13. Con todo, la tesis que atribuye al agua dicha facultad goza, también ella, de argumentos capitales. Y así dice, poco más o menos, Empédocles[23]:

Mira el sol, que reluce y todo calienta; sin embargo, mira [la lluvia, oscura
y fría por doquier.

Efectivamente, el frío por oposición al calor —como lo
oscuro a lo brillante— nos permite inferir que lo oscuro y
lo frío participan de una misma sustancia, así como lo brillan-
950A te y lo caliente participan de la misma. Y es que la percepción
de la realidad nos testimonia que el color negro no es propio
del aire sino del agua, en la medida en que —por decirlo
llanamente— nada queda ennegrecido a causa del aire pero
sí, todo, a causa del agua. En efecto, si sumerges blanquísi-
ma lana o una vestimenta en agua, saldrá negra y así seguirá
hasta que el calor seque la humedad o se elimine el agua es-
tirando y presionando las telas. Y, cuando salpica el agua en
la tierra, las zonas a las que afectan las gotas se ponen ne-
gras pero las zonas restantes conservan el mismo color. Del
mismo modo, y debido a la gran cantidad de agua, el lugar
B más profundo parece también el más oscuro; por contra, allí
donde el aire se halla cercano, el paisaje brilla y tiene bonito

[23] Cf. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente...*, I, 319, fr. 21.

color. En realidad, el más transparente de los fluidos es el aceite porque contiene más aire. Y como prueba de ello está su poca densidad que permite al aceite —gracias a la elevación que imprime el aire— flotar en otros líquidos. Además, si se vierte aceite en las olas del mar éste se calma; y no porque, como decía Aristóteles[24], los vientos resbalen ante la escasa densidad del aceite, sino porque las olas mueren al batir con todo elemento líquido. Y es que el aceite proporciona, dadas sus características, luz y visión en las profundidades merced a que las sustancias líquidas se dispersan con el aire: no sólo aporta luz en la superficie a quienes navegan de noche sino también a quienes lo emiten por su boca cuando buscan esponjas bajo el mar. Sucede que el aire C
no participa de la oscuridad al modo en que lo hace el agua y es menos frío. Por cierto que el aceite —elemento poseedor de aire en mayor medida que otros fluidos— es menos frío y renuente a helarse. Efectivamente, el aire que se entremezcla impide una sólida congelación. Es más, las fíbulas, agujas de hierro y otras herramientas delicadas se bañan en aceite, no en agua, ante el temor de que éstas se deterioren por culpa del exceso de frío inherente al agua. Sin duda resulta más ecuánime examinar la cuestión a tenor de los mencionados argumentos que en función de los colores, desde el momento en que la nieve, el granizo y el hielo se vuelven más brillantes y fríos al mismo tiempo. Y, en fin, la D
pez es, a la par, más caliente y oscura que la miel.

14. En todo caso, me sorprende que quienes juzgan que el aire es frío debido a su condición de oscuro no se percaten de que otros juzgan, por su parte, que es caliente debido a su carácter ligero. De hecho, la oscuridad no caracteriza al

[24] *Pr.* 961a23 ss.

frío de modo tan próximo e íntimo como su condición de materia pesada y estable. En efecto, muchos objetos carentes de calor participan de la luminosidad; nada frío es leve, ligero y asciende. Las nubes, incluso, están en lo alto mientras que conservan aire; ahora bien, en cuanto cambian a
E naturaleza húmeda, enseguida descienden y, llenas de frío, pierden su condición ligera al tiempo que el calor. Sucede también al contrario: cuando llega el calor, las nubes alteran su movimiento y comienzan a ascender con el cambio a aire de su naturaleza sustancial.

Además, la cuestión de la destrucción es cosa irreal. Efectivamente, si algo se destruye no es porque se convierta en su contrario (aunque sí por acción de su contrario): por ejemplo, eso ocurre con el fuego, que cambia a aire por intervención del agua. Así es, en referencia al agua, Esquilo dice —bien es cierto que en un estilo trágico pero con toda razón— que:

Cesa, agua, la justicia del fuego[25].

Homero, por su parte, sitúa a Hefesto contra el río y a Apo-
F lo contra Posidón, en la batalla, de un modo más real que fabuloso[26]. Y, no en vano, Arquíloco dice de una mujer que mostraba dobleces:

Portaba en una mano agua y en la otra fuego, con intención [dolosa[27].

[25] Cf. A. Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Hildesheim, 1964 (= Leipzig, 1889), págs. 107-108, fr. 360.

[26] *Il.* XXI 330-383.

[27] H. Diehl, *Anthologia Lyrica Graeca* (= *ALG*), Leipzig, 1952³, I 237, fr. 86.

Por otro lado, existía, entre los persas, un axioma tremendo e inexorable, en lo relativo a las preces, si un suplicante —que portara fuego y se hallara junto a un río— amenazaba con lanzar el fuego al agua en el caso de no obtener su prez: obtenía la prez que requería pero, al obtenerla, sufría castigo debido a que la amenaza es ilícita y antinatural. Y ahí está el proverbio, de uso común, en las empresas imposibles («mezclar fuego con agua»): parece testimoniar que el agua es hostil al fuego y que, extinto, resulta destrui- 951A
do y castigado por ella (y no por el aire que, contrariamente, apoya la esencia del fuego y faculta que éste altere su forma). Y, si todo en lo que se transforma un elemento destruido es su contrario, ¿por qué el fuego, más que el agua, se muestra en apariencia como el elemento contrario al aire?[28]. El aire pasa a agua cuando se condensa; a fuego cuando se descompone. Inversamente, el agua se resuelve en aire cuando se descompone y en tierra cuando se condensa. Y estos fenómenos suceden, a mi entender, porque los elementos citados observan una naturaleza afín, no porque sean recíprocamente contrarios u hostiles. En suma, los estudiosos antedichos —en cualquier dirección que se expresen— des- B
truyen su argumentación probatoria: en efecto, es completamente absurdo decir que el agua se congela por acción del aire, máxime cuando, ellos, nunca han visto que el aire se congele. Así, las nubes, la niebla, las brumas no se deben a la congelación sino que son masas condensadas de aire húmedo y dotado de vapor. Sin embargo, el aire seco, desprovisto de humedad, no admite enfriamiento al punto de que se produzca un cambio del tenor anterior. De este modo,

[28] Como es obvio, Plutarco desconoce el principio fundamental de la termodinámica o ley de conservación de la energía según la cual la materia ni se crea ni se destruye, sólo se transforma.

existen montes a los que no llegan las nubes, el rocío, la niebla, debido a que sus cimas penetran en una zona de aire puro, carente de humedad. Por todo ello, resulta especialmente obvio que la condensación y la densidad de la zona inferior aportan al aire una mezcla de frío y humedad.

15. Por otro lado, parece razonable que las zonas inferiores de los ríos caudalosos no se hielen. Y es que las zonas
C superficiales, una vez heladas, no transmiten exhalación ya que, aprisionada y relegada ésta, aporta calor a la zona húmeda de las profundidades. Una muestra de ello es el vapor que se despide desde la zona húmeda cuando aparece el deshielo. Precisamente ésta es la razón por la que los cuerpos de los animales conservan mejor el calor en invierno: sucede que mantienen el calor que es impulsado, a su interior, por el frío exterior.

Además, las extracciones y suspensiones de agua en el aire sacan de ella no sólo el calor sino también el frío. Por ello, quienes precisan de una bebida fría apenas mueven la humedad compacta que poseen las bolas de nieve[29]: en efecto, el movimiento provoca ambos procesos, el calor y el frío.

Bien, podemos explicar, de entrada, que la citada fun-
D ción no es propia del aire sino del agua. En primer lugar, es inverosímil que el aire —el cual se halla próximo al éter, de modo que toca y es tocado por la sustancia ígnea que le envuelve— presente un principio activo contrario al del éter. Más aún, resulta imposible que dos elementos, contiguos y fronterizos, no se vean mutuamente afectados (y que, si se ven afectados, el más débil no quede influido por la actividad del más fuerte). Y no tiene razón de ser que la naturale-

---

[29] Cf. *Charlas de sobremesa* 691C-692A.

za situara en contigüidad al agredido y al agresor, como si ella se erigiera en autora de combates y de guerras (y no de concordia y de armonía). Ahora bien, la naturaleza se vale de elementos contrarios para configurar el universo. Y no se vale de elementos puros u opuestos sino de aquellos que poseen, alternativamente, una cierta disposición que en ningún modo destruye el orden; al contrario, colabora, comunica las distintas sustancias y media conectándose entre ellas. Pues bien, esa es la naturaleza que adopta el aire, el cual, ocupando un espacio entre el fuego y el agua, ofrece y recibe E
aportaciones de ambos; y no es cálido ni frío sino que, en combinación, participa de las propiedades fría y cálida. Así las cosas, cuando se hallan en fusión las propiedades, presentan merced al aire una fusión inocua que da y toma, de manera armoniosa, extremos contrarios.

16. Por lo demás, el aire tiene la misma esencia en todas partes, si bien el invierno y el frío no son en todas partes idénticos. Efectivamente, ciertas zonas de la tierra son frías y humedas; otras, por contra, secas y cálidas. Y este fenómeno no se debe a causas aleatorias sino a que la condición natural del frío y de la humedad es una sola. Sucede que F
África, en su mayor parte, es un región cálida y sin recursos hídricos. En cambio, quienes han explorado Escitia, Tracia y el Ponto cuentan que estas regiones poseen grandes lagos y se ven recorridas por numerosos e importantes ríos: es más, las zonas pantanosas y lacunosas enclavadas en medio de tales regiones resultan particularmente frías debido a las transmisiones de humedad. En este sentido, Posidonio sostiene que la causa de frío reside en el aire reciente, húmedo, proveniente de los pantanos[30]; y no resta fiabilidad a nues-

[30] Cf. W. C. Helmbold *(ad loc.)*.

tro argumento. Al contrario, confirma su carácter fiable. Y es que el aire, por reciente que fuese, no daría constantemente la impresión de ser más frío si el frío no tuviese su
952A origen en la humedad. De este modo, se expresa correctamente Homero cuando indica la fuente del frío: «fría soplaba la brisa, desde el río, antes del alba»[31]. Además, los sentidos nos engañan a menudo: como ocurre cuando tocamos prendas o lanas frías y creemos que tocamos telas húmedas (y eso es porque lo frío y lo húmedo tienen una sustancia común y porque sus cualidades son aproximadas, similares). Y, en las regiones con climas extremadamente duros, el frío provoca que los vasos de bronce o de arcilla se rompan con frecuencia —naturalmente, no cuando están vacíos sino completamente llenos y el agua se ve presionada por la acción del frío. Con razón afirma Teofrasto que el aire rompe los
B vasos sirviéndose del líquido como si se tratara de un clavo. No obstante, fíjate en que esta nota se halla dicha en un tono veraz más que ingenioso[32]: en esa circunstancia, es preciso que se rompan más fácilmente, por acción del aire, los vasos llenos de pez o de leche.

---

[31] *Od.* V 469.

[32] No obstante la razonable indicación de W. C. Helmbold *(ad loc.)*, en el sentido de que el apóstrofe de consejo puede responder a las simpatías que la obra de Teofrasto y las tendencias peripatéticas despertaban en el joven Favorino (filósofo destinatario de la obra; cf. n. 1), no es absolutamente necesario interpretarlo de ese modo: constituye un rasgo estilístico muy común en Plutarco la aparición del modo imperativo, en segunda persona, cuyo receptor se antoja el oyente o lector eventual. Se trata de un fenómeno, en buena medida retórico, que Plutarco explota con ingenio en *Sobre la malevolencia de Heródoto*. Por lo demás, la inclusión, aquí, de Teofrasto se encuentra en la línea de *acumen* erudito e inherente a la técnica compositiva de Plutarco tanto en las *Vidas* cuanto en los *Moralia*. Sobre la cuestión, cf. el trabajo clásico de W. C. Helmbold y E. N. O'Neil, *Plutarch's Quotations*, Londres, 1959.

En cualquier caso, parece que el agua es inicialmente, por su propia esencia, fría. En efecto, merced al frío, se opone al calor del fuego del mismo modo que, merced a la humedad, se opone a la sequedad y, merced a su carácter grave, al ligero del fuego[33]. En síntesis: el fuego posee la facultad de separar y dividir, mientras que el agua la de concitar y unir, con su acción constrictora y condensadora. De hecho, Empédocles, cada vez que se refiere a esta cuestión, denomina[34] al fuego «lucha de destrucción» y al agua «amor que persevera». Por cierto que el fuego se nutre de c
aquello que cambia a fuego. Así, cambian los elementos afines y próximos a él; sin embargo, los elementos contrarios —como el agua— pasan a fuego con suma dificultad. El agua misma es incombustible, por así expresarlo. Más aún, dificulta que puedan arder el bosque, la hierba fresca, la madera húmeda; y hace que se emita, merced a su condición incolora, una llama sombría y débil, porque con la fuerza de su frío combate contra el calor como enemigo que es por naturaleza.

17. Llegados a este punto, examina tú la cuestión y confronta estos argumentos con los que defienden los ínclitos

[33] Véase que nos hallamos ante una oposición de importancia entre el fuego y el agua, un tema que —como es sabido— aborda de manera monográfica y retórica Plutarco en *Sobre si es más útil el agua o el fuego*. Tal circunstancia es señalada por A. Milazzo, «Forme e funzioni retoriche...», pág. 432, al punto de subrayar que este pasaje de antítesis agua-fuego supone «la corrispondenza più stringente fra *l'Aqua* ed il resto del *corpus* plutarcheo».

[34] Cf. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente...*, I, 318, fr. B 19. Con todo, W. C. Helmbold *(ad loc.)* muestra sus reservas sobre la posibilidad de que, en realidad, Plutarco haya comprendido con exactitud el contenido del pasaje mencionado.

autores. Comoquiera que Crisipo creía[35], sí, que el aire es
básicamente frío debido a su carácter asimismo oscuro, trajo
a colación únicamente a quienes afirman que el agua dista
más del éter que el aire; y, en su deseo de expresar alguna
objeción ante éstos, dijo «en ese caso, podríamos decir que
la tierra es inicialmente fría porque dista muchísimo del
D éter» para, acto seguido, desechar el planteamiento por con-
siderarlo inverosímil y prácticamente absurdo. Por mi parte,
en la idea de que la tierra tampoco es ajena a esos argu-
mentos verosímiles y persuasivos, empezaré con la tesis
que, en esencia, maneja Crisipo respecto del aire. ¿Y de qué
se trata? De que el aire es, básicamente, oscuro y frío. Y es
que si Crisipo toma dos fuerzas opuestas y cree que la una
sigue necesariamente a la otra, entonces existen innúmeras
oposiciones y contrariedades entre el éter y la tierra merced
a las cuales podría justificarse el argumento en cuestión. De
este modo, la tierra no se opone únicamente al éter como el
E elemento grave frente al ligero —ni como el que sufre una
fuerza hacia abajo frente al que se dirige hacia arriba, ni
como el elemento denso frente al delicado, ni como el lento
y estable frente al rápido y móvil—, sino como el elemento
más grave frente al más ligero, el más denso frente al más
delicado y, en última instancia, como el esencialmente in-
móvil frente al que se mueve por sí mismo y como el que
ocupa la zona central del universo frente al que lo circunda
permanentemente. En efecto, no es absurdo que la oposición
de frío y calor sea consecuencia de oposiciones semejantes
en número y condición. Sí, pero —diríase— el fuego es res-
F plandeciente. ¿Y no es la tierra oscura? Así es, se trata del
más oscuro y sombrío de todos los elementos. Por su parte,
el aire es obviamente el primero de los elementos en partici-

[35] Cf. W. C. Helmbold *(ad loc.)*.

par de la luz. Además, cambia con rapidez y, cuando se ha-
lla imbuido de esplendor, reparte éste por doquier cediendo
al brillo su propia materia. De esta manera, el sol, cuando
nace, «al punto llena un gran hogar de vientos que avanzan
por el aire», como dijo cierto autor ditirámbico[36]. Y, así,
una parte de su brillo desciende y penetra en los lagos y en
el mar; y las profundidades de los ríos se regocijan[37] en la
medida en que les llega aire. Sucede que la tierra es el único
cuerpo exento permanentemente de luz y opaco a la luz del
sol o de la luna; no obstante, recibe el tono cálido de ambos
y permite que el calor penetre en ella y la temple parcial- 953A
mente. De hecho, a causa de su naturaleza sólida, la tierra
no deja traspasar la luz; al contrario, queda rodeada por ésta
en la superficie. Así, las zonas interiores de la tierra se de-
nominan Tinieblas, Caos y Hades; y el Érebo[38] es, natural-
mente, la oscuridad en el seno de la tierra. Por eso, los poe-
tas crean el mito de que la noche tiene su génesis en la
tierra[39], y los matemáticos indican que la noche es la som-
bra de la tierra, la cual obstruye a la luz del sol. Y ocurre
que el aire se encuentra lleno de oscuridad, merced a la tie-
rra (igual que de luz, merced al sol); y la parte de aire no
iluminada es la extensión de noche que ocupa la sombra de
la tierra. Por esa razón, incluso cuando es de noche, los se-
res humanos y un número notable de animales utilizan el ai- B
re del exterior (además, muchos animales aprovechan la os-
curidad para alimentarse); y es que la oscuridad contiene
vestigios de luz y residuos de claridad. Ahora bien, el hom-
bre que permanece en su casa, siempre bajo techo, es un ser

---

[36] H. DIEHL, *ALG*, II 302.

[37] Cf. ESQUILO, *Prometeo* 90.

[38] HESÍODO, *Teog.* 125.

[39] Cf. H. DIELS, W. KRANZ, *Die Fragmente...*, I, 331, fr. B 48, atribuido a Empédocles.

absolutamente ciego y privado de luz desde el momento en que la tierra lo rodea por doquier. Más aún: las pieles y cornamenta todas de los animales no dejan transmitir la luz, y ello a causa de la solidez que presentan esas materias. Sin embargo, cuando las piezas son despedazadas y convenientemente tratadas, permiten el paso de la luz una vez que el aire ha penetrado en ellas. Es más, considero que los poetas se refieren constantemente a la tierra como negra debido al carácter sombrío y opaco de ella[40]. En consecuencia: esa apreciable antinomia entre lo oscuro y lo brillante se halla relacionada con la tierra más que con el aire.

C **18.** Pero, en realidad, este problema es irrelevante para la cuestión que nos ocupa. Pues bien, ha quedado demostrado que numerosos elementos fríos participan de la claridad y que otros cálidos participan de la oscuridad y las tinieblas. Sí, hay renombradas cualidades ligadas estrechamente al frío, a saber, la dureza, la estabilidad, la densidad y la inmovilidad. Estas cualidades son ajenas por completo al aire y todas se ajustan más a la tierra que al agua. Además, el frío es obviamente uno de los elementos más duros y provoca que la materia se endurezca y se muestre resistente. Así, Teofrasto cuenta que el pescado congelado, si cae al suelo, se quiebra y rompe como los objetos de vidrio o de cerámi-
D ca. Y, en Delfos, pudiste personalmente escuchar el caso de quienes subieron al Parnaso para socorrer a las Cíiadas[41],

[40] Cf. Homero, *Il.* II 699; y, entre los líricos griegos (con buenas muestras; cf. W. C. Helmbold *ad loc.)* cabe subrayar la presencia del tópico en Teognis, 243.

[41] Se trataba de mujeres áticas y consagradas, como bacantes, a Dioniso. Con carácter anual, se desplazaban a Delfos, mediado el invierno, con el fin de participar en actos rituales que, al parecer, comportaban notables riesgos. Cf. W. C. Helmbold *(ad loc.)*. Este pasaje de Plutarco

las cuales se hallaban rodeadas por una ventisca de nieve: las clámides se hallaban congeladas de un modo tan denso y espeso que, al extenderse, se rasgaron y rompieron. En fin, un frío intenso —debido a la inmovilidad y dureza que le caracteriza— agarrota los músculos, entorpece la lengua para hablar y congela las zonas más húmedas y blandas del cuerpo.

19. A tenor de las observaciones precedentes, examínese la cuestión desde la perspectiva que sigue: efectivamente, toda fuerza, si prevalece, adquiere una naturaleza cambiante y metaboliza en sí misma al elemento al cual vence. De este modo, lo consumido por el fuego se reduce a llamas; lo vencido por el viento se convierte en aire; y lo que cae en E
poder del agua —salvo huida inmediata— se licúa y disuelve. Así, se sigue necesariamente que los objetos enfriados por completo cambien a ese estado que caracteriza originalmente al frío; sucede que la congelación es el grado extremo de la refrigeración, y esta congelación termina por cambiar los elementos al punto de petrificarlos cuando —una vez ha adquirido el frío todo su poder— los cuerpos líquidos se solidifican y el calor queda suprimido. Por tal razón la tierra, en su zona profunda, es, por así expresarlo, frío sólido y toda hielo. En efecto, allí mora un frío puro y sin mengua, totalmente al margen y distante del éter. A la vista, precisamente, de fenómenos como precipicios, escollos y peñascos, Empédocles interpreta que estos accidentes enclavados se hallan erigidos y sustentados por el fuego que

---

es utilizado convenientemente por E. R. Dodds en *Los griegos y lo irracional*, trad. esp., 1986 (reimpr. = 1980; versión original de 1951), pág. 252, para ilustrar la realidad del menadismo. Sobre el problema en general, son de obligada consulta las consideraciones que Dodds efectúa en el libro citado (págs. 252-263).

F existe en las profundidades de la tierra. Pero da la impresión, más bien, de que, en todos los elementos en los que el calor ha sido suprimido y retirado, el frío los ha helado absolutamente: de ahí que se les denomine *págoi*[42]. Asimismo, los extremos de muchos de ellos, ennegrecidos en donde el calor ha sido retirado, dan la impresión, en quienes los ven, de estar calcinados. Ocurre que el frío hiela los cuerpos —unos más, otros menos—, y particularmente aquellos de los que
954A es un elemento consustancial, primordial. Por ejemplo: si lo ligero es una propiedad del calor, lo muy ligero es propio del mucho calor; y si lo suave es una propiedad de la humedad, lo muy suave es propio de lo muy húmedo. Del mismo modo, si la facultad de endurecer es propia del frío, resulta forzoso que el elemento más duro sea, asimismo, el más frío, que es el caso de la tierra. Ahora bien, el elemento más frío por naturaleza debe ser frío también, con seguridad, de manera primordial. Por consiguiente, la tierra es fría de modo natural y primordial. Y este es un dato absolutamente obvio para los sentidos: en efecto, el lodo es más frío que el agua y los hombres apagan el fuego cuando vierten tierra sobre él. Así, los herreros echan virutas de mármol y piedra
B al hierro, cuando está candente y comienza a reblandecerse, con el propósito de enfriarlo y evitar que se funda excesivamente. Por otra parte, el polvo enfría el cuerpo y seca el sudor de los atletas.

20. Además, ¿qué explicación tiene esa necesidad de trasladarnos todos los años de habitación? En invierno, nos dirigimos a las habitaciones más altas y alejadas de la tierra;

[42] Plutarco relaciona atinadamente el término *págos* («roca», «peñasco», «colina») con la raíz del verbo *pḗgnymi* que significa «fijar», «solidificar».

sin embargo, en verano buscamos cómodos refugios, nos retiramos a las estancias más bajas y hacemos la vida en el regazo de nuestra amable tierra. En suma, ¿no obramos así, respecto de la tierra, debido a que nos vemos guiados por su condición fría, la cual percibimos, y porque reconocemos el frío primordial inherente a su naturaleza? Y, con probabilidad, el hecho de que vivamos en zonas costeras, durante el invierno, constituye en cierto modo una escapada de las re- C
giones interiores de la tierra, dado que la abandonamos, en lo posible, a causa del frío propio de ella y que nos vemos protegidos por la brisa de la costa, por la calidez del mar. Contrariamente, durante el verano, debido al enorme calor que hace, anhelamos la brisa de la tierra, continental; y no porque sea, de suyo, fría sino porque procede del elemento natural y primordialmente frío (y porque se ve cubierta por el poder de la tierra del mismo modo que el hierro cuando se le sumerge en agua). En efecto, si consideramos las aguas que fluyen, las más frías son las que manan de los peñascos y de los montes; y, si nos atenemos a las aguas subterráneas, las más frías son las que se hallan a mayor profundidad: sucede que, a causa de tal profundidad, el aire del exterior no penetra en ellas: en realidad, estas aguas nacen de la tierra pura e inmaculada. Así ocurre, por ejemplo, con el agua del D
Ténaro que se denomina Estigia[43]: mana de un modesto peñasco pero tan fría que ningún recipiente —salvo la pezuña de un asno— puede contenerla. Por lo demás, rompe y resquebraja todos los recipientes.

---

[43] Plutarco se hace eco de la tradición que Píndaro (*Píticas* IV 44) recoge merced a la cual se situaba la boca de Hades en el Ténaro, al suroeste del Peloponeso. De ahí la indicación que ofrece nuestro ensayista sobre la identificación del agua del Ténaro con Estigia.

21. Por cierto, hay más: sabemos por los médicos que toda clase de tierra es naturalmente, con carácter general, astringente y fría. Además, se ha censado un buen número de metales con propiedades astringentes y retentivas, de efectos medicinales. Y es que el elemento de la tierra no es apropiado para cortar o mover, ni fino, ni punzante, ni deli-
E cado, ni dúctil; al contrario, es firme y recio a la manera de un cubo[44]. Por esta razón, la tierra adquiere peso y el frío (que, en realidad, constituye la verdadera fuerza de la tierra), merced a su facultad de condensar, constreñir y suprimir la humedad de los cuerpos, provoca, con esa condición desigual que le es propia, estremecimientos y temblores en ellos. Y si, con la expulsión o extinción del calor, el frío se adueña de todo, deja a los cuerpos en estado de congelación y exánimes. Ese es el motivo por el que la tierra no arde en absoluto o arde con dificultad y de modo irrelevante. Sin embargo, el aire emite a menudo, de sí mismo, llamaradas, se expande y, convertido en fuego, resplandece. El calor se nutre de lo húmedo. Sucede así que no es la parte sólida de la madera, sino la húmeda, la apropiada para la combustión;
F una vez desecada la madera, la parte sólida y seca sobra, y queda reducida a cenizas. Es más, nada prueban quienes pretenden demostrar que esa madera también cambia y se consume mojando y empapándola bien de aceite y sebo ya que, cuando la grasa ha desaparecido, persiste y permanece, en todo caso, la sustancia de la tierra. De este modo, a la vista de su naturaleza estable y firme, los clásicos denominaron, con buen criterio, Hestia[45] a la tierra en la medida en

[44] Cf. Platón, *Timeo* 55D-E.

[45] Platón, *Fedro* 247A. Es destacable que, en esta última parte de la composición, Plutarco mencione —siquiera de manera oculta— conceptos o pasajes de procedencia platónica. Ello se halla relacionado con la defensa que, siguiendo las posiciones de la Academia Nueva (véanse las

que «reside en casa de los dioses»; y no sólo porque la tierra es, por esencia, inamovible de su sede concreta sino porque, asimismo, resulta esencialmente inalterable; el frío se halla ligado a ella, como sostiene el filósofo Arquelao[46], ya que ningún elemento puede debilitarla o reblandecerla como si fuera sustancia cálida y templada.

Por otra parte, hay quienes aceptan que el aire y el agua 955A
participan del frío pero consideran que la tierra participa en menor medida; y es que se fijan en la parte de tierra que les es más próxima, es decir la que constituye una mezcla inextricable de aire, agua, sol y calor en abundancia. En nada difieren, estas personas, de quienes afirman, abiertamente, que el éter no es cálido de modo primero y natural, sino que lo es el agua en ebullición o el hierro candente porque pueden palpar y tocar estos elementos y, por contra, son incapaces de sentir el contacto del fuego puro, primero y celeste. Y es que tales personas no pueden tocar la tierra en su profundidad —zona que reconocemos concretamente como tierra, apartada del resto de elementos. Las rocas constituyen un indicio de esta propiedad característica de la tierra: y es que B
emiten, desde su interior más profundo, un frío intenso y duro de soportar. Además, quienes desean enfriar más una bebida introducen guijarros en el agua. Así, el agua se torna más densa y concentrada debido al notable frescor —limpio y puro— que desprenden las piedrecillas.

22. Por consiguiente, debemos considerar que los hombres sabios y respetados de antaño sostenían la separación de los mundos celestial y terrenal no porque atendieran a la posi-

---

notas que constan en la introducción a este tratado), Plutarco efectúa de la tierra como causa original, probablemente, del frío. Cf. G. Boys-Stones, «Plutarch on the probable principle of cold...», págs. 237-238.

[46] Cf. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente...*, II, 48.

ción de éstos, arriba o abajo (como si estuvieran en una escalera[47]), sino porque se fijaban en las diferencias de sus propiedades y, así, atribuían los cuerpos cálidos, brillantes, rápidos y ligeros al mundo imperecedero y sempiterno; por otra parte, declaraban que los cuerpos oscuros, fríos y lentos estaban vinculados a la herencia infeliz de los seres perecederos y
c contingentes[48]. Además, el cuerpo de una criatura, en tanto que respira y florece —como dicen los poetas[49]—, se nutre de calor y de vida. Ahora bien, cuando la criatura se ve desprovista de estas cualidades y abandonada a la suerte de la tierra, de pronto el frío y la congelación se apoderan de ella, puesto que la naturaleza ha dispuesto que el calor habite en cualquier otro elemento de modo más notable que en la tierra.

23. Favorino: contrasta estos argumentos con los que han defendido otros autores y, sean más o menos convincentes que los de ellos, muéstrate cauteloso ante las respectivas tesis en la idea de que, sobre temas complicados, una actitud filosófica de escepticismo resulta más adecuada que una conclusión determinante[50].

---

[47] He aquí, seguramente, otra muestra sutil del humor plutarqueo para cuya consideración general remito al estudio, ya citado, de J. A. Fernández Delgado, «El sentido del humor...».

[48] La distinción entre el mundo celeste y sublunar es capital en el esquema plutarqueo. Véanse las notas que, sobre el particular, aparecen en la introducción del opúsculo y, asimismo, G. Boys-Stones, «Plutarch on the probable principle of cold...», págs. 228-230.

[49] Acaso una alusión a Homero, *Il.* XIII 363, como recuerda W. C. Helmbold *(ad loc.)*. Tal vez podría citarse, del mismo modo, el fr. 2 West (M. L. West, *Delectus ex iambis et elegis graecis*, Oxford, 1980) de Mimnermo.

[50] Para las distintas interpretaciones sobre este colofón, cf. G. Boys-Stones, «Plutarch on the probable principle of cold...», en particular 227-228. Véanse las notas que, a tal respecto, constan en la introducción del presente ensayo.

SOBRE SI ES MÁS ÚTIL EL AGUA O EL FUEGO

INTRODUCCIÓN

He aquí uno de los tratados plutarqueos pertenecientes al grupo que, en su día, Ziegler denominara «retórico-epidíctico»[1]. Del mismo modo, los estudiosos que, como el profesor Gallo, se han ocupado actualmente de revisar la forma de los *Moralia* confirman tal extremo[2]. Y es cierto: pese al tema que se aborda, los problemas están expuestos en un tono pseudo-científico en donde la *res* se nos presenta como menos importante que los *verba* y su disposición. Como ha demostrado uno de los más recientes y perspicaces estudiosos de este opúsculo[3], la estructura de la composi-

---

[1] K. Ziegler, *Plutarco* [= «Plutarchos von Chaironeia», *RE*, XXI 1, 1951], trad. it., Brescia, 1965, págs. 116-117.

[2] I. Gallo, «Strutture letterarie dei *Moralia* di Plutarco: aspetti e problemi», en J. A. Fernández Delgado, F. Pordomingo (eds.), *Estudios sobre Plutarco: aspectos formales (Actas del IV Simposio español sobre Plutarco)*, Madrid, 1996, págs. 3-16, en especial pág. 10. Véase, en el mismo volumen, la también interesante aportación de M. García Valdés, «Aproximación a las formas literarias de algunas obras de Plutarco», págs. 143-155.

[3] A. M. Milazzo, «Forme e funzioni retoriche dell'opuscolo *Aqua an ignis utilior* attribuito a Plutarco», en I. Gallo, G. D'Ippolito (eds.), *Strutture formali dei «Moralia» di Plutarco. Atti del III Convegno plutarcheo*, Nápoles, 1991, págs. 419-433, con una exhaustiva, y útil para

ción muestra un prólogo imperfecto y, acto seguido, una diatriba en la que asistimos a una defensa de cinco parágrafos (2-7) sobre la mayor bondad del agua respecto del fuego y, con posterioridad, a una apología de la excelencia del fuego en otros cinco parágrafos (8-13). Así, el contenido destila un tono propio de juego, de *paígnion* retórico, donde la disputa erística, erudita, sobresale frente a la ausencia notable de problemas filosófico-científicos. La forma de la obrita —unido ello a la deficiente transmisión del texto— ha arrojado dudas, tradicionalmente, sobre la autoría de la misma: a tal extremo que el propio Helmbold, cuya edición hemos seguido para el establecimiento de la traducción[4], obvia analizar con pormenores el opúsculo dado el carácter espurio, a su juicio, de éste. Sin embargo, un examen detenido de *Sobre si es más útil el agua o el fuego* permite detectar rasgos de naturaleza genuinamente plutarquea: el carácter retórico en extremo de la composición, la presencia de cláusulas rítmicas (datos ambos que se relacionan con la producción de un Plutarco juvenil), la relación estructural con otros tratados (ahí tenemos *Si el vicio puede causar infelicidad, Si las pasiones del alma son peores que las del cuerpo* y, por encima de todos, *Sobre el principio del frío)*, la aparición de personajes histórico-literarios oriundos —como el propio Plutarco— de Beocia (véase al inicio la mención de Píndaro y Hesíodo), la presencia de citas que constan en otros opúsculos plutarqueos (como la que aparece aquí, en 956B, que tiene su correlato en *Sobre comer carne* 995D), son registros en los que verificamos el sello del que-

---

nuestro cometido, revisión de la bibliografía precedente y de la estructura que el opúsculo presenta.

[4] W. C. Helmbold, *Plutarch's «Moralia XII»*, Loeb Classical Library, Londres-Cambridge (Mass.), 1968 (reimpr. = 1957). Véanse, particularmente, las indicaciones del autor en la pág. 288.

roneo. En suma, se trata de una composición en la cual observamos la presencia de un tema abordado de forma dialéctica, al más puro estilo escolástico, que Plutarco ofrece con un ejercicio sofisticado de artificio literario[5]: un tema de conocimiento común, al cabo —no sobre cuestiones de naturaleza abstrusa—, que podía agradar a un público de extracción e intereses variados, proclive a degustar la brillantez que procura el uso, y aun abuso como aquí, de la retórica. Todo ello explica, finalmente, la inconsistencia e incluso, a decir verdad, la futilidad de ciertos argumentos que menudean en nuestra composición (por poner un ejemplo, en 958 A se nos dice que el fuego beneficia a más sentidos físicos que la vista porque «afecta al tacto y se le puede ver desde lejos»).

Esta obra aparece en el llamado *Catálogo de Lamprias* con el número 206.

NOTA AL TEXTO

	Helmbold	Texto adoptado
955E	ἑκατέροις	ἑκατέρον (cod. aliqu.)
956C	οὐδέν	om. codd.
956C	ἐντός	ὄντως (cod. aliqu.)
957E	οὐκ	om. codd.

[5] Sigo las indicaciones de A. M. Milazzo, *ibid.*, especialmente págs. 420-421.

SOBRE SI ES MÁS ÚTIL EL AGUA O EL FUEGO

1. Afirma Píndaro: «Lo mejor, el agua; pero el oro, fuego que arde»[1]. De este modo, él asigna al fuego la segunda posición. Y coincide Hesíodo cuando dice: «En un principio fue el Caos»[2]. Sucede que, para un número muy considerable de personas, da la impresión de que ese término, debido a su relación con *chýsis,* denomina al agua[3]. Sin embargo, el número de quienes testimonian a favor de una u otra posibilidad está equilibrado: resulta que hay quienes defienden 955D E

[1] *Ol.* 1.

[2] *Teog.* 116. El *incipit* del tratado (rasgo estructural frecuente en los *Moralia,* como indica I. GALLO, «Strutture letterarie dei *Moralia* di Plutarco: aspetti e problemi», en J. A. FERNÁNDEZ DELGADO, F. PORDOMINGO [eds.], *Estudios sobre Plutarco: aspectos formales (Actas del IV Simposio español sobre Plutarco),* Madrid, 1996, pág. 9) muestra las citas expresas de Píndaro y Hesíodo a quienes Plutarco —de origen beocio como ellos— incluye acaso por razones *patrióticas,* circunstancia no inusual en el de Queronea.

[3] La similitud vendría establecida, así, por la supuesta relación etimológica entre *cháos* y *chýsis* («vertido líquido»). Cf. asimismo *Sobre el principio del frío* 948E-F.

que el fuego es el principio de todo[4], que, como causa motora, lo ha creado todo de sí mismo y que, tras la conflagración[5], recobrará todo para sí. En fin, obviemos las opiniones de estas personas y analicemos los respectivos argumentos para detectar en qué dirección nos orientan.

2. ¿No es acaso el elemento más útil aquel del cual pre-
F cisamos siempre, constantemente, y en grandes cantidades (como un instrumento, una herramienta o, por Zeus que sí, como un amigo que en todo momento y en toda ocasión está presto a socorrernos)? Pues bien, el fuego no es siempre útil: hay veces en que apenas lo soportamos y en que nos alejamos de él. Pero el agua es útil en invierno y en verano,
956A para los enfermos y para los sanos, de noche y durante el día. Y no hay circunstancia en que una persona no precise de ella. No en vano, se llama a los muertos *alíbantes* porque carecen de *libás* (esto es, *humedad)* y, sin este elemento, se ven privados de vida. Además, el ser humano ha existido, mucho tiempo, sin fuego; pero jamás sin agua. Por añadidura, el elemento que nació desde el principio, con el origen de la humanidad, es más útil que el elemento hallado con posterioridad. Está claro que la naturaleza proporcionó el elemento necesario por esencia; en cambio, cierta pericia y contingencia permitieron hallar el elemento de uso accesorio. Así, no puede hablarse de una época en que los seres

---

[4] Se trata de los estoicos. Cf. el fragmento de ZENÓN que consta en la edición de N. FESTA, *I Frammenti degli Stoici Antichi,* I/II, Hildesheim-Nueva York, 1971 (= Bari, 1932-1935), I, fr. 23.

[5] El fenómeno de la conflagración universal es un axioma nuclear de la física estoica. Como indica el fr. 26 FESTA atribuido a ZENÓN, la conflagración tiene por objeto que el mundo se renueve mediante una suerte de palingenesia, esto es, de que la vida se repita con las mismas personas y en idénticas circunstancias. Sobre el principio de la conflagración, cf. asimismo los frs. 23 y 26 FESTA.

humanos hayan carecido de agua, ni existe su descubridor entre los dioses o los héroes: el agua existe en el instante en que nacen los seres humanos y faculta la génesis del hombre. B Sin embargo, el uso del fuego se remonta a Prometeo[6] (hace cuatro días, como suele decirse[7])... La vida existía sin fuego pero no sin agua. Y que lo antedicho no es una ficción literaria lo prueba el modo de vida actual: hay pueblos cuya cultura carece de fuego, que viven sin techo, sin hogar y a la intemperie. Más aún, Diógenes el Cínico apenas usaba fuego, de manera que dijo cuando se comió un pulpo crudo: «así, por vuestro bien me arriesgo»[8]. En efecto, nadie considera que, sin agua, la vida sea digna o posible.

3. ¿Y por qué ceñirme a glosar la naturaleza de la humanidad? Existen muchas criaturas —diríase más bien un número ilimitado de seres—, y únicamente el hombre conoce, C en la práctica, el uso del fuego: las criaturas restantes vi-

[6] Cf. Esquilo, *Prometeo* 250-255. Sobre la figura mítica de Prometeo, quien robó el fuego a los dioses para beneficio de los seres humanos, véase los trazos que facilita C. García Gual en su *Introducción a la mitología griega,* Madrid, 1992, págs. 99-109 y, de modo más extenso, en *Prometeo, mito y tragedia,* Madrid, 1979.

[7] Literalmente, la expresión en griego indica «ayer o anteayer», aunque he juzgado adecuado traducirla mediante una fórmula coloquial equivalente en español.

[8] La anécdota que Plutarco introduce aquí está incluida de un modo francamente irrelevante y resulta ilustrativa sobre la naturaleza del opúsculo (con mayor interés y tino, véase la misma pincelada en *Sobre comer carne* 995C-D): muy probablemente el de Queronea realizó una primera versión de la obrilla con la intención de pulirla posteriormente lo que, por distintas razones, no le fue posible. Para esta verosímil hipótesis, cf. A. M. Milazzo, «Forme e funzioni retoriche dell'opusculo *Aqua an ignis utilior* attribuito a Plutarco», en I. Gallo, G. D'Ippolito (eds.), *Strutture formali dei «Moralia» di Plutarco. Atti del III Convegno plutarcheo,* Nápoles, 1991, págs. 420-421.

ven y comen sin servirse del fuego; y los rumiantes, las aves, los reptiles se alimentan —sin el uso del fuego— merced a las raíces, los frutos, la carne. Por contra, sin agua no existe la fauna del mar, de la tierra, del aire. Además, los animales carnívoros —de algunos de los cuales dice Aristóteles que no precisan beber[9]— viven de nutrientes que, en esencia, se componen de agua. En suma, el elemento más útil es aquel sin el cual ningún ser vivo puede subsistir o perdurar.

4. Pasemos de los bienes que utilizan otros seres a los que utilizamos nosotros, es decir plantas y frutos. Algunos de éstos carecen por completo de propiedades caloricas; otros las poseen en grado exiguo o irrelevante. Sin embargo,
D la humedad faculta que todo nazca, crezca, fructifique. ¿Para qué enumerar la miel, el vino, el aceite y el resto de productos que proceden de la vendimia, del ordeño, de la apicultura —productos cuya procedencia es obvia—, cuando incluso el trigo, sí, que está considerado como perteneciente a la categoría de los frutos secos, participa del elemento líquido debido a su tratamiento, fermentación y conversión en jugo[10]?

5. Además, el agua es el elemento más útil porque nunca resulta nociva. El fuego, cuando se expande, es sumamente devastador. El agua, sin embargo, jamás es dañina. Por si fuera poco, de dos elementos, el más beneficioso es el más barato y el que proporciona beneficio por sí mismo, sin nin-
E guna preparación. El fuego precisa de un gasto y de com-

[9] Aristóteles *(Investigación sobre los animales* 601b) menciona con especial énfasis a las aves de presa.

[10] Como indica W. C. Helmbold *(ad. loc.)*, parece que Plutarco alude aquí al proceso de elaboración de la cerveza.

bustible; precisamente por esta razón, lo utilizan más los ricos que los pobres, los reyes que las personas privadas. En cambio, el agua tiene ese factor filantrópico, la igualdad, lo común; por eso no requiere instrumentos ni herramientas: es un bien autosuficiente, perfecto.

6. Más aún: el elemento que, multiplicado, destruye su beneficio es el menos útil. Así sucede con el fuego, el cual, como un fiera voraz, consume cuanto está próximo (por añadidura, es más útil debido al modo, habilidad y prudencia en el uso que merced a su naturaleza misma). Sin embargo, el agua nunca es temible. Además, de dos elementos, es más útil el que puede unirse al otro. Así, el fuego no acepta el líquido elemento ni es útil en combinación con F
éste. Por contra, el agua es útil junto al fuego: el agua caliente es curativa y adecuada para la medicina. Y, en fin, nadie podría hallar fuego húmedo; pero el agua —tanto fría como caliente— es beneficiosa para el ser humano.

7. Es más: siendo cuatro los elementos, podría decirse que el agua ha creado por sí misma el quinto, es decir el 957A
mar, un elemento no menos beneficioso que los anteriores, particularmente —entre otros conceptos— por el comercio. Este elemento trabó, dio completo sentido a nuestra vida —cuando era salvaje y ajena a la actividad comercial—, la orientó a relaciones de ayuda mutua e intercambios, y fomentó la cooperación y la amistad. Efectivamente, dice Heráclito: «si no existiera el sol, existiría la noche»[11]. Así, podemos decir: «si no existiera el mar, el hombre sería la

[11] Heráclito, fr. B 99 DK.

criatura más salvaje y necesitada de todas». Véase: este elemento conduce la vid desde la India a los griegos; el uso
B del grano, desde Grecia a los pueblos de ultramar. Además, permite la importación de las letras fenicias como memoria que se opone al olvido[12]. Y finalmente impide que la estirpe del hombre se vea privada, prácticamente en su totalidad, del vino, del grano y de la educación. En suma, ¿cómo no considerar el agua como más útil, cuando aventaja al fuego en su composición?

8. Llegado este punto, ¿alguien podría exponer algún argumento en sentido contrario? Dado que la divinidad[13] disponía de cuatro elementos para construir, como artesana, el universo, existe, también entre ellos, una distinción sencilla. La tierra y el agua están sometidas a la fuerza de la materia: han sido creadas, modeladas y participan del orden, de la estructura y, por supuesto, de la facultad de dar vida y procrear, en la medida en que reciben estas propiedades de
C los otros elementos, es decir del aire y del fuego (los cuales conforman, construyen y dotan de la capacidad de crear a lo que, hasta entonces, estaba muerto e inerte). De los dos elementos citados, el fuego es el principal y capital. Y esto resulta claro merced a la siguiente inferencia: la tierra, sin la existencia de calor, es yerma y estéril; pero el fuego, cuando es poderoso y produce combustión, convierte la materia en fértil para la creación. En efecto, nadie podría hallar causa

[12] Cf. Eurípides, fr. 578 Nauck.

[13] El concepto de divinidad debe ser interpretado aquí, probablemente, a la manera de la doctrina estoica. Como se desprende del fr. 23 Festa atribuido a Zenón, los estoicos concebían el fuego como principio primordial del cual eran responsables la divinidad y la materia, entendidas ambas de carácter corpóreo.

alguna de que las piedras y los riscos sean estériles a menos que participen, poco o nada, del fuego.

9. En términos absolutos, el agua se halla tan lejos de ser autosuficiente para la preservación o para la creación de otros elementos que la ausencia de fuego causa la destrucción de aquélla. Sucede que el calor conserva esencialmente idéntica cada cosa, tanto el agua como todo lo demás: si el D
calor falta o se halla lejos, el agua se corrompe; y, si cesa, es la muerte, la ruina para el agua. No en vano, las aguas estancadas, quietas y remansadas en las profundidades —donde carecen de salida— son de una calidad ínfima y, a la postre, se corrompen (debido ello a que carecen prácticamente del movimiento que, como agita todo, fomenta el calor). Por esta razón, denominamos *vivas* a las aguas que fluyen con más caudal y fuerza, porque el calor mantiene el movimiento. Así es que, de dos elementos, ¿cómo no va a ser más útil el que —como el fuego al agua— aporta al otro su razón de ser? Por añadidura, es más útil el elemento cuya pérdida absoluta redunda en la muerte de un ser vivo: pues E
resulta claro que el elemento cuya ausencia provoca que un ser no exista es la razón primera de su existencia. En efecto, los muertos conservan líquido y éste no llega a desaparecer por completo. Por otra parte, los cadáveres no entrarían en fase de descomposición si ésta fuera el cambio del elemento seco en húmedo; es más bien la corrupción de los fluidos en la carne. En suma, la muerte no es sino la completa privación de calor: de ahí que los cadáveres estén totalmente fríos. Que alguien lo intente: los cadáveres, debido al exceso de frío, detienen el filo de una navaja. Incluso en el mismo F
ser vivo, tienen una sensibilidad mucho menor las partes a las que el calor afecta en grado escaso: ahí están los huesos, el cabello y las zonas más alejadas del corazón. Puede de-

cirse que la diferencia se incrementa cuando hay presencia de fuego. No es la humedad la que hace brotar las plantas o los frutos, sino el calor húmedo[14]: no en vano, el agua fría es productiva en medida menor o nula. Y es que si el agua
958A resultara, de suyo, fructífera, sería necesario que siempre produjera frutos por sí misma. Sucede, sin embargo, al contrario: el agua es incluso perjudicial.

10. Vayamos con otro argumento[15]. Para el uso del fuego como tal, no precisamos de agua; por contra, el agua es óbice para el fuego puesto que lo apaga y extingue. Sin embargo, a menudo el uso del agua es imposible sin el fuego: el agua caliente es notablemente útil; en otro caso, perjudicial. Y precisamente el calor posibilita que el mar sea tan útil, ya que —al margen de que sus aguas son más calidas— no difiere, por lo demás, de las aguas restantes. En consecuencia, de dos elementos, el mejor es el que ofrece sus

---

[14] Subyace aquí la idea, defendida en la doctrina estoica, de que la buena salud de los seres vivos viene determinada por el equilibrio de los elementos. Por contra, el desequilibrio de los mismos origina las enfermedades. Al respecto, cf. el fr. 1 Festa, atribuido a Zenón. Dada la polémica que, con carácter general, entabla Plutarco con la doctrina estoica, es razonable que la defensa del fuego (una apología fuertemente retórica, al cabo) como elemento más útil se establezca en términos propios de la citada escuela.

[15] En griego, *ap' állēs archês*, expresión plutarquea que tiene su correspondencia en *Sobre la falsa vergüenza* 534A: se trata de otro indicio que apunta a la autoría genuina de Plutarco en relación con nuestro opúsculo. Para esta y otras referencias intertextuales entre *Sobre si es más útil el agua o el fuego* y la obra toda de Plutarco (las cuales demuestran que el de Queronea compuso la obrilla presente), cf. A. M. Milazzo, «Forme e funzioni retoriche...», págs. 431-432.

prestaciones por sí mismo, sin que precise del segundo. Más aún: el agua es beneficiosa únicamente cuando entramos en contacto con ella (por ejemplo, cuando nos lavamos o aseamos); el fuego, sin embargo, afecta a todos los sentidos: así es, afecta al tacto y se le puede ver desde lejos, de modo que une, a sus otras prestaciones, la naturaleza variada que le es B propia.

11. Decir que, en cierta ocasión, el ser humano pudo existir sin la ayuda del fuego es absurdo, porque resulta completamente imposible. Pero, en la humana como en otras especies, hay diferencias. Quienes prescindían de fuego exterior sobrellevaban el problema no porque no precisaran de él sino porque les bastaba y sobraba con su calor interno. Y esta afirmación puede atribuirse a las restantes criaturas que no precisan del fuego. De manera que, por lo que a esto respecta, el uso del fuego se revela, con toda probabilidad, superior. Y es que el agua no se encuentra jamás en condiciones de prescindir de elementos exteriores; sin embargo, el fuego es autosuficiente merced a sus muchas C propiedades. Del mismo modo que el estratego más valioso es aquel que defiende su estado sin la ayuda de aliados exteriores, también es mejor el elemento que no precisa, en numerosas ocasiones, del apoyo exterior.

Supongamos que alguien sostiene una interpretación contraria, en el sentido de que el elemento más útil es aquel del que únicamente —y en gran medida— nos servimos los seres humanos, considerando que, merced al raciocinio, podemos conocer su bondad. Veamos: ¿qué reporta mayor utilidad y solvencia a los seres humanos que la razón? Pero los animales carecen de razón —podría objetarse. ¿Y qué? ¿Por ese motivo, debe considerarse de utilidad menor lo que el lado más capaz de nuestra inteligencia descubre?

D 12. Llegados a este punto de nuestra exposición, pregunto: ¿qué es más conveniente, en la vida, que las artes[16]? Pues bien, el fuego descubre y preserva toda arte. Por esta razón se considera a Hefesto el patrón de ellas[17]. Además, nos ha sido concedido un breve lapso de tiempo y vida a los seres humanos y, como ejemplifica Aristón, el sueño cobra el impuesto de la mitad[18]. Pero yo diría que la cuestión estriba en la oscuridad: una persona podría estar en vela por la noche pero ningún beneficio obtendría de su estado de vigilia si el fuego no nos otorgara los beneficios propios del día y estableciera la separación entre el día y la noche. De modo que si, para los seres humanos, la vida es el bien más preciado, y el fuego la aumenta considerablemente, ¿cómo no podría ser el fuego el más útil de los elementos?

[16] El autor establece aquí, en cierto modo, una comparación epidíctica: si bien se mira, al principio del opúsculo Plutarco trae a colación los testimonios literarios de Píndaro y Hesíodo para corroborar la preminencia del agua. El caso es que, llegados a este punto, se establece una antinomia: agua-literatura, de un lado, fuego-técnica, de otro. Para el apologeta del fuego (se trate presumiblemente de un segundo o del mismo orador en su intención de *in utramque partem disserere)* la técnica se revela, de este modo, superior a la literatura. Cf. A. M. MILAZZO, «Forme e funzioni retoriche...», pág. 425.

[17] El dios Hefesto, hijo de Zeus y Hera, quedó cojo como resultado del castigo que Zeus le infligió. Y es que Hefesto había intercedido en favor de su madre durante las disputa entre los esposos. De este modo, sus características físicas se avenían bien al trabajo en la fragua y al uso del fuego artesano *(vid.* C. GARCÍA GUAL, *Introducción a la mitología...*, págs. 150-152).

[18] Literalmente, «el sueño se lleva, como un inspector, la mitad de éstos». Se trata del fr. 19 FESTA atribuido a ARISTÓN. La moraleja de la anécdota reside (como bien señala Festa *ad loc.)* en que la comparación establecida (con un inspector del erario público) pretende subrayar el carácter inexorable de la máxima.

13. Más aún: ¿no sería el bien más preciado aquel del que cada uno de los sentidos se nutre en medida muy importante? ¿No ves que ninguno de los sentidos utiliza la humedad por su propia naturaleza, sin la mezcla de aire y fuego, y que todo sentido se nutre del fuego como dador de vida que es (particularmente la vista, que es el sentido físico más agudo de todos, tiene brillo de naturaleza ígnea y permite que creamos en los dioses)? Es más, en afirmación de Platón[19], gracias a la vista podemos orientar el alma al movimiento de los cuerpos celestes. E

[19] *Timeo* 47A-B.

SOBRE LA INTELIGENCIA DE LOS ANIMALES

INTRODUCCIÓN

Este diálogo, que aparece en el *Catálogo de Lamprias* con el número 147, se titula en realidad *Sobre si son más inteligentes los animales terrestres o los acuáticos,* aunque se lo suele citar en su traducción latina, *De sollertia animalium,* de ahí que lo hayamos traducido por *Sobre la inteligencia de los animales.* Se trata de un diálogo de fecha indeterminada, seguramente de la madurez de Plutarco; sus protagonistas son, al principio, Autobulo y Soclaro (padre y amigo, respectivamente, de Plutarco), que plantean el problema general de la inteligencia animal y del trato que debe dispensarles el hombre (caps. 1-8), y después los jóvenes Aristotimo y Fédimo —el primero se encarga de hacer el elogio de los animales de tierra (caps. 9-22), y el segundo de los acuáticos (23-36)—, con breves intervenciones de Optato —que va a presidir la contienda verbal entre ambos jóvenes— y Heracleón, amigo de Fédimo. La obra termina sin que se resuelva qué grupo de animales ha de llevarse la palma (cap. 37).

Este asunto de la inteligencia y las virtudes de los animales —y sus implicaciones morales, pues del concepto en que se los tuviera dependía también el trato hacia ellos— preocupó mucho a Plutarco, como demuestran no sólo esta

obra y las dos siguientes, sino también varias perdidas (ver el testimonio de Porfirio, *Sobre la abstinencia* III 24). La cuestión ya había sido abordada antes por los filósofos, empezando por Aristóteles, que parece admitir que no hay una solución de continuidad entre las distintas categorías de seres vivos en lo que al entendimiento se refiere, y en cuya *Historia de los animales* hay numerosos ejemplos de animales inteligentes o prudentes; también escribió sobre el asunto su discípulo Teofrasto, que reconocía la existencia de un parentesco fundamental entre hombre y animal y reconocía expresamente las obligaciones morales que el hombre tiene para con los animales (al menos con algunos).

También se pronunciaron al respecto los estoicos, que eran de la opinión de que los animales no estaban dotados de *lógos,* sino de un mero instinto natural encaminado a la supervivencia; razón por la cual el hombre no tenía ningún tipo de obligación moral hacia ellos. Contra esta visión antropocéntrica tan tajante se levantaron dos corrientes fundamentales (aparte de la peripatética, ya mencionada): una de raigambre académico-escéptica, que ponía en entredicho la teoría estoica del conocimiento y llegaba a la conclusión de que las representaciones mentales de los animales merecen la misma credibilidad que las humanas (ver ante todo Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* I 62-78), y otra de cuño pitagórico, centrada más bien en el aspecto moral del sacrificio cruento de animales y en la ingestión de carne (ver por ejemplo Porfirio, *Sobre la abstinencia* III, y el propio Plutarco en el *Sobre comer carne* traducido en este mismo volumen)[1].

---

[1] Como exposición general del problema recomendamos ante todo el libro de U. Dierauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike,* Amsterdam, 1977.

Plutarco, movido sin duda por la compasión y por una simpatía natural hacia los animales, polemiza abiertamente con las tesis estoicas, que considera demasiado intelectualistas y radicales (y no sólo en este asunto concreto), y trata de demostrar —por boca de Autobulo— que la diferencia entre inteligencia humana y animal es una diferencia de grado; que los animales son inteligentes, sólo que «poseen una razón débil y turbia, como un ojo con una visión escasa y perturbada» (963B). La demostración concreta de estas aptitudes (y virtudes) animales las encontraremos sobre todo en los dos discursos de Aristotimo y Fédimo, en los que se pasa revista a un amplio número de animales y donde observaciones dignas de un naturalista moderno se mezclan de forma inextricable con mitos, leyendas, consejas y supersticiones varias (como ocurre, por otra parte, en todas las obras antiguas de esta naturaleza, empezando por el propio Aristóteles).

Es aquí donde se plantea el problema de las fuentes de Plutarco para este diálogo, asunto que desborda los objetivos de esta introducción; en todo caso, una simple ojeada a las notas permitirá comprobar que se trata casi siempre de historias y casos ampliamente atestiguados en otras obras antiguas, ya sean tratados más o menos «científicos» —como la *Historia de los animales* de Aristóteles o la *Historia natural* de Plinio el Viejo—, ya se trate de obras que caen más bien dentro de lo que podríamos llamar «literatura de maravillas y curiosidades» —como es la *Historia de los animales* de Claudio Eliano, los *Mirabilia (Colección de historias curiosas)* de Antígono de Caristo o los del Pseudo Aristóteles[2]— o del poema de intención didáctica —caso de

[2] Estas dos últimas obras se pueden leer en esta misma colección, en el volumen *Paradoxógrafos griegos. Rarezas y maravillas*, trad. de F. J. Gómez Espelosín.

las *Halièuticas* (o *Sobre la pesca)* de Opiano o de la obra del mismo título atribuida a Ovidio. Tampoco falta un diálogo polémico que trata del mismo tema que el de Plutarco, sólo que defendiendo la tesis contraria; nos referimos al *De animalibus* de Filón de Alejandría, conservado en una traducción armenia (véase el libro de Terian en la bibliografía).

Por otra parte, la preocupación por este asunto no es ni mucho menos exclusiva del mundo antiguo. Bastará recordar el intenso debate que se desencadenó en toda Europa durante el siglo XVII y parte del XVIII con motivo de la tesis de Descartes según la cual los animales son autómatas cuyos movimientos responden a un principio mecánico, corporal, y que están privados por completo de pensamiento y de razón (aunque no, evidentemente, de sensibilidad); tesis, por cierto, que tiene un notable antecedente en el siglo XVI en la obra del español Gómez Pereira, la *Antoniana Margarita* (1554). Y no hará falta recordar al lector hasta qué punto el asunto de los derechos de los animales —con el elemento nuevo, desconocido para los antiguos, que supone la manipulación a escala industrial y las prácticas de laboratorio— es un problema de candente actualidad, especialmente después de que en los años 60 surgiera, sobre todo en los países anglosajones, la causa de los «derechos de los animales» (coincidente sólo en parte con el movimiento ecologista), cuyo teórico más destacado fue y es sin duda Peter Singer[3].

---

[3] Sobre Descartes y Gómez Pereira, recomendamos J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía, s. v.* «Alma de los brutos», con bibliografía. Sobre la cuestión de los «derechos de los animales», el artículo «Animales (derechos de los)», en el diccionario mencionado, y también, entre las obras recientes, J. RIECHMANN, J. MOSTERÍN, *Animales y ciudadanos*, Madrid, 1995; J. MOSTERÍN, *Los derechos de los animales*, Madrid, 1995;

En las discusiones sobre estos asuntos que tuvieron lugar durante el Renacimiento y el Barroco, este diálogo de Plutarco, junto con el *Grilo* que se traduce a continuación, desempeñó un papel muy relevante, como demuestran las abundantes citas y alusiones en autores muy destacados de los siglos XVI-XVIII (Montaigne, Rabelais, Erasmo y muchos más). El diálogo se tradujo al latín a principios del siglo XVI, si no antes, y aparece en varias de las recopilaciones latinas de los *Moralia,* que conocieron una difusión extraordinaria por Europa; también fue pronto traducido a lenguas modernas, así al francés en la célebre versión de los *Moralia* de Jacques Amyot (1572). En lo que respecta a España, la única traducción que conocemos de este diálogo es la que hizo Diego Gracián de Alderete en el siglo XVI, contenida en sus *Morales de Plutarco traduzidos de lengua griega en castellana,* Salamanca, 1571 (no aparece todavía en la edición de Alcalá de 1548)[4].

Para la traducción hemos seguido el texto griego de C. Hubert (revisado por H. Drexler) en la ed. de Teubner (vol. VI, 1), Leipzig, 1959; también hemos tenido a la vista la edición de W. C. Helmbold, con traducción inglesa, en la colección Loeb (vol. XII, Londres-Cambridge Mass., 1957). Del abundante aparato de notas de ambas ediciones hemos extraído —limitándonos a lo más relevante y fácil de localizar para el lector no helenista— la mayor parte de los lugares paralelos que se citan en las nuestras. Hay otras traduc-

U. WOLF, *Das Tier in der Moral,* Frankfurt, 1990; P. SINGER, *Animal Liberation,* 2.ª ed., Nueva York, 1990.

[4] Remitimos para más información a nuestro libro, recogido en la bibliografía, p. 136-195 (las traducciones de Plutarco de D. Gracián); también a A. MORALES ORTIZ, *Plutarco en España: traducciones de Moralia en el siglo XVI*, Murcia, 2000.

ciones de la obra, como la francesa de M. Gondicas (París, 1991).

BIBLIOGRAFÍA

R. Aulotte, *Amyot et Plutarque. La tradition des Moralia au XVIe siècle,* Ginebra, 1965.

D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme,* París, 1969.

F. Becchi, «Istinto e intelligenza negli scritti zoopsicologici di Plutarco», en *Scritti in memoria di Dino Pieraccioni,* ed. M. Bandini y F. G. Pericoli, Florencia, 1993, págs. 59-83.

J. Bergua, *Estudios sobre la tradición de Plutarco en España (siglos XIII-XVII),* Zaragoza, 1995.

V. D'Agostino, «Sulla zoopsicologia di Plutarco», *Archivo italiano di psicologia* 11 (1933), 21-42.

U. Dierauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike,* Amsterdam, 1977.

A. Dyroff, *Die Tierpsychologie des Plutarch von Chaironeia,* Progr. Würzburg, 1897.

E. de Fontenay, *La raison du plus fort. Trois traités pour les animaux. Plutarque traduit par Amyot,* París, 1992.

R. Hirzel, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch,* 2 vol., Hildesheim, 1963 (reimp. de la ed. de Leipzig, 1895).

O. Keller, *Die antike Tierwelt,* Leipzig, 1909-1913.

S. T. Newmyer, «Plutarch on Justice Toward Animals», *Scholia* 1 (1992), págs. 38-54.

—, «Speaking of Beasts: the Stoics and Plutarch on Animal Reason and the Modern Case against Animals», *Quaderni Urbinati* (1999), 99-110.

M. Pohlenz, «Tierische und menschliche Intelligenz bei Poseidonios», *Hermes* 76 (1941), 1 ss.

G. Santese, «Animali e razionalità in Plutarco», en S. Castignone/G. Lanata (eds.), *Filosofi e animali nel mondo antico,* Pisa, 1994, págs. 141-170.

M. SCHUSTER, M., *Untersuchungen zu Plutarchs De sollertia animalium,* Diss., Múnich, 1917.

R. SORABJI, *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate,* Ithaca (N. York), 1993.

G. TAPPE, *De Philonis libro qui inscribitur 'Αλέξανδρος* [...] *quaestiones selectae,* Diss., Gotinga, 1912.

A. TERIAN, *Philonis Alexandrini De Animalibus. The Armenian Text with an Introduction, Translation and Commentary,* Studies in Hellenistic Judaism, Suppl. to *Studia Philonica,* 1, Ann Arbor, Michigan, 1981.

M. WELLMANN, artículos en *Hermes* 26 (1891), 321-350 y 481-566; 27 (1892), 389-406; 30 (1895), 161-176; 51 (1916), 1-64.

K. ZIEGLER, *Plutarco,* Brescia, 1965 (trad. italiana de M. R. ZANCAN RINALDINI del artículo aparecido en PAULY-WISSOWA, *RE,* XXI/1, 1951, cols. 635-962), págs. 125-130.

SOBRE LA INTELIGENCIA DE LOS ANIMALES

1. AUTOBULO.— Como le preguntasen a Leónidas qué 959B
tal poeta le parecía Tirteo, contestó: «Es bueno para espolear las almas de los jóvenes», pues por medio de sus versos insuflaba en los jóvenes que hacían generosa entrega de sus vidas en los combates un ímpetu acompañado de arrojo y de ambición[1]. Y mucho me temo, amigos, que el elogio de la caza que se leyó ayer[2] enardezca de forma desmedida a nuestros jóvenes amantes de dicha actividad, hasta el punto de considerar las demás como secundarias o incluso carentes de valor, y lanzarse con armas y bagajes a la caza; y es que me parece que hasta yo mismo, a pesar de mi edad, me vi afectado, como si recuperase de nuevo aquella vieja afición, y volví a anhelar, como la Fedra de Eurípides, el «azuzar a los perros y perseguir a los moteados ciervos»[3]; tanto C
me afectaron los bien trabados y convincentes argumentos que el discurso traía consigo.

---

[1] Lo mismo en la *Vida de Cleómenes* 2, 805d. Leónidas I, rey de Esparta, murió luchando heroicamente contra los persas en las Termópilas, en el 480 a. C.

[2] Es posible que se trate del *Perì kynēgetikês* («Sobre la caza») recogido en el *Catálogo de Lamprias* con el núm. 216.

[3] EURÍPIDES, *Hipólito*, 218 ss.

SOCLARO.— Es verdad lo que dices, Autobulo; que también a mí me pareció que aquél despertaba su retórica después de tanto tiempo para complacer a los muchachos y compartir con ellos su espíritu primaveral. Pero lo que me gustó especialmente de él fue cuando trajo a colación a los gladiadores en apoyo de su idea de que la caza es digna de elogio, no menos que por otras, por la siguiente razón: porque desviando hacia sí la mayor parte de nuestro gusto, congénito o aprendido, por las luchas entre hombres armados, ofrece un espectáculo limpio en el que la habilidad y la audacia inteligente se enfrentan a la fuerza bruta y a la violencia, corroborando además aquello de Eurípides:

Escasa es en verdad la fuerza del hombre. Pero
D *gracias a la versatilidad de su mente*
domeña a las temibles criaturas del ponto
y de las montañas de la tierra[4].

2. AUTOBULO.— Y sin embargo, querido Soclaro, así es como dicen que se instaló en los hombres la insensibilidad y la brutalidad que, tras probar el sabor de la matanza, se ha acostumbrado en sus cacerías y expediciones a no sentir repugnancia ante la sangre y las heridas de los animales, antes bien, a disfrutar con sus degüellos y muertes. Y luego como lo que pasó en Atenas: se dijo que el primer delator que murió a manos de los Treinta lo merecía, y lo mismo el segundo y el tercero; pero después, siguiendo poco a poco por ese camino, echaron mano primero a los ciudadanos decentes y
E acabaron por no detenerse siquiera ante los mejores[5]; del

[4] EURÍPIDES, fr. 27 NAUCK.
[5] Se refiere a la represión que se desencadenó en Atenas tras la derrota ante Esparta en la Guerra del Peloponeso (404 a. C.) y la formación del gobierno llamado de los Treinta Tiranos.

mismo modo, el primero que abatió a un oso o a un lobo fue objeto de alabanzas; y algún buey o cerdo fue condenado por haber probado las ofrendas sacras; pero a partir de ese momento empezaron ya a comerse ciervos, liebres y gacelas, lo que abrió el camino a la carne de oveja y, en algunos lugares, de perros y caballos. Y desmembrando y troceando al ganso doméstico y a la paloma «sirviente del hogar», como dice Sófocles[6], no para alimentarse y combatir el hambre, como las comadrejas y los gatos, sino por placer y a modo de aperitivo, fortalecieron lo que hay en nuestra naturaleza de asesino y salvaje y lo hicieron inasequible a la piedad, mientras que el elemento pacífico lo dejaron en gran medida debilitado. En cambio, los pitagóricos se ejercitaron F de nuevo en el trato delicado a los animales con vistas a la humanidad y la compasión; y es que la costumbre tiene una 960A extraña facilidad para hacer avanzar al hombre mediante una apropiación gradual de los afectos.

Y bien, no sé cómo hemos venido a dar en un tema no muy alejado ni de los que ayer tratamos ni de los que en seguida han de ocuparnos hoy. Y es que ayer, como sabes, tras probar que todos los animales participan de algún modo de inteligencia y racionalidad[7], pusimos a disposición de nuestros jóvenes cazadores una contienda —no exenta de diversión ni de gracia— acerca de la inteligencia de los animales marinos y terrestres, contienda que hoy, según parece, vamos a arbitrar, si es que Aristotimo y Fédimo siguen dispuestos a aceptar el desafío; pues uno de ellos se ofreció B a sus compañeros como abogado de la tesis de que la tierra

[6] Cf. Sófocles, *Fragmentos*, trad. esp. en esta misma colección (fr. núm. 866).

[7] Es posible que se esté refiriendo al tratado que recoge el *Catálogo de Lamprias* con el título de *Ei lógon échei tà zôa* («Sobre si los animales son racionales», núm. 135).

produce animales destacados por su inteligencia, y el otro como abogado de que es el mar el que los cría.

SOCLARO.— Están dispuestos, Autobulo, y estarán aquí en un momento; que los vi esta mañana temprano preparándose para la contienda. Pero si quieres, antes de la disputa, volvamos los dos a todos aquellos temas que guardan relación con lo tratado ayer, y que o bien no hubo oportunidad de mencionar o no se trataron con seriedad por haber pasado ya al vino y la bebida. En efecto, pareció llegarme de hecho como un eco de la Estoa, en el sentido de que, igual que lo inmortal se opone a lo mortal, lo incorruptible a lo corruptible y desde luego lo incorpóreo a lo corpóreo, del mismo
C modo, si existe lo racional, tendrá que oponérsele y existir contra ello lo irracional, y no que sea esta la única entre tantas parejas que quede incompleta y mutilada[8].

3. AUTOBULO.— Y ¿quién, querido Soclaro, ha supuesto que existiendo entre las cosas lo racional no existe lo irracional? Pues lo hay, y en gran abundancia, en todos los seres que carecen de alma, y no necesitamos ninguna otra cosa opuesta a lo racional, sino que, sencillamente, todo lo que carece de alma, en cuanto que irracional y privado de inteligencia, se opone a aquello que junto con el alma posee racionalidad y entendimiento. Pero si uno considera que la naturaleza no puede estar mutilada, sino que la parte de la naturaleza que está animada tiene un lado racional y otro irra-
D cional, otro considerará que la parte de la naturaleza dotada de alma tiene un lado con imaginación y otro sin ella, y un lado sensible y otro insensible, y todo ello para que la naturaleza tenga, en el mismo género, estas disposiciones y privaciones, correspondiéndose y oponiéndose entre sí, equili-

[8] Sobre este aspecto de la doctrina estoica, véase *SVF*, II 182.

brándose, como si dijéramos, unas a otras. Pero si es absur-
do que alguien pretenda que hay en el ser animado una parte
sensible y otra insensible, o una parte provista de imagina-
ción y otra desprovista, puesto que, sencillamente, el ser
animado en su totalidad es por naturaleza sensible y pro-
visto de imaginación, tampoco será apropiado que alguien
reclame la existencia en el ser animado de una parte racio-
nal y otra irracional, sobre todo mientras discute con unas
personas que piensan que no hay un solo ser que participe
de la sensación sin hacerlo también de la inteligencia, y que
no hay tampoco ser vivo en el que no estén naturalmente
presentes en algún grado la opinión y la racionalidad como
lo están la sensación y el instinto. Pues la naturaleza, de la E
que con razón dicen que todo lo hace por algo y con vistas a
algo, no hizo al ser vivo sensible para que se limitara a sen-
tir cuando algo le afecta; antes bien, dado que muchas cosas
son familiares para él y muchas otras le son hostiles, no po-
dría sobrevivir ni un instante si no aprendiera a guardarse de
unas y a tener trato con las otras. Ciertamente, es la sensa-
ción la que permite a cada cual discernir tanto unas como
otras; pero el hecho de atrapar y perseguir lo beneficioso,
que se sigue de la sensación, así como el hecho de esquivar
y huir de lo que es destructivo y doloroso, todo ello de nin-
guna manera podría aparecer en seres que no estuvieran F
naturalmente dotados para el razonamiento, el juicio, la
memoria y la atención. Así que a esos seres a los que des-
pojas por completo de expectación, memoria, propósitos,
preparación, de tener esperanzas o temores, de experimentar
deseos o disgusto, de nada les servirán ni los ojos que tienen
ni los oídos; mejor sería librarse por completo de una sensa-
ción y una imaginación que no tienen dónde ejercitarse, an-
tes que sufrir penalidades, pesares y dolores sin tener medio 961A
de esquivarlos.

Y por cierto que hay un tratado de Estratón, el físico, que demuestra que no es posible en absoluto la sensación sin el concurso del pensamiento[9]; en efecto, muchas veces, mientras recorremos un escrito con la vista hay letras que nos pasan desapercibidas, o palabras que llegan a nuestros oídos pero escapan a nuestra atención, pues la tenemos puesta en otra cosa; pero más tarde nuestra mente vuelve sobre sus pasos, cambia de rumbo y se lanza en persecución hasta hacer una lectura completa de cuanto se dejó escapar; por ello se ha dicho que

La mente ve y la mente escucha, lo demás es sordo y ciego[10],

en el sentido de que el hecho de verse afectados los ojos y los oídos no provoca la sensación si no está presente el en-
B tendimiento. También es por esta razón por lo que el rey Cleómenes, con ocasión de un banquete en que hubo un recital muy celebrado, al preguntarle algunos si no le parecía excelente, les exhortó a que lo averiguaran ellos, pues lo que era él tenía la mente en el Peloponeso[11]. Así que es necesario que todos los seres dotados de sensación lo estén también de entendimiento, si es que está en nuestra naturaleza el que la sensación vaya acompañada de entendimiento.

Pero supongamos por un momento que la sensación no necesita del entendimiento para la función que le es propia; pues bien, cuando la sensación responsable de que el animal distinga entre lo que le es familiar y lo que le es hostil desa-

---

[9] Estratón de Lámpsaco fue el director del Perípato después de Teofrasto y murió hacia el 270 a. C. Más detalles sobre esta obra (perdida) y sus doctrinas respecto a la sensación y el entendimiento, en el artículo de W. Capelle en *RE*, «Straton», cols. 306-307.

[10] Epicarmo, fr. 249 (Epicarmo fue un poeta cómico del siglo v a. C.).

[11] Cleómenes, rey espartano (*c.* 235-222 a. C.), a cuya figura Plutarco dedicó una de sus *Vidas paralelas*.

parece, ¿qué es lo que ahora sigue recordando, temiendo lo nocivo y anhelando lo beneficioso, ingeniándoselas para C conseguir lo que está ausente y disponiendo acechaderas y refugios, trampas para las futuras presas y lugares en que ponerse a salvo de los ataques? E incluso aquellos[12] nos vapulean los oídos diciendo esto mismo, cuando en sus *Introducciones* a cada momento definen «intención» como «indicación de llevar a término», «designio» como «impulso antes del impulso», «preparación» como «acción antes de la acción» y «memoria» como «aprehensión de una proposición pasada cuyo presente fue aprehendido por medio de la sensación». Y es que todos estos términos son propios de la lógica, y todas esas facultades aparecen en todos los animales, como desde luego también las relacionadas con la cognición, a las que llaman «nociones» cuando están almacenadas en reposo y «pensamientos» cuando se ponen en movimiento. Y mientras reconocen que los afectos en su D conjunto son «juicios defectuosos y opiniones»[13], es sorprendente que pasen por alto la existencia entre los animales de muchas acciones y movimientos que denotan irritación, o miedo, o incluso, por Zeus, envidias y celos; y ellos mismos castigan a perros o caballos que han cometido algún error, y no lo hacen en vano sino para enseñarles a comportarse, inculcándoles por medio del dolor un sentimiento de pesar que llamamos arrepentimiento.

Al placer que llega a través de los oídos se le llama encantamiento y al que lo hace por los ojos hechizo mágico; tanto del uno como del otro se sirven contra los animales. En efecto, encantan a ciervos y a caballos con siringas y cla-

---

[12] Se refiere a los estoicos; cf. *SVF*, III 173 para el pasaje que sigue.

[13] Una buena muestra del radical intelectualismo estoico; cf. *Sobre la virtud moral* 447a (= *SVF*, III 459).

E rinetes; con las flautas egipcias hacen salir contra su voluntad de sus agujeros a los cangrejos; y dicen que el sábalo sale a la superficie y se acerca cuando hay gente cantando y dando palmas. Por su parte, al búho se le hechiza y se le atrapa cuando, a la vista de los danzantes, se afana y se complace en mover sus hombros siguiendo el ritmo[14].

En cuanto a los que dicen neciamente de los animales que ni sienten placer ni irritación ni temor, ni hacen preparativos ni tienen memoria, sino que la abeja «por así decir, recuerda» y la golondrina «por así decir, hace preparativos» y el león «por así decir, se irrita» y el ciervo «por así decir,
F se atemoriza», no sé que harán con quienes digan que tampoco ven ni escuchan, sino que «por así decir, ven» y «por así decir, escuchan», y que tampoco emiten voces sino que «por así decir, emiten voces», y que en definitiva ni siquiera viven sino que «por así decir, viven»; pues todas estas afirmaciones, en mi opinión, son tan contrarias a la evidencia como las anteriores.

4. Soclaro.— Sí, desde luego, Autobulo, puedes contar con mi convicción al respecto; pero cuando uno compara las costumbres, los recursos, las acciones y regímenes de
962A vida de los animales con los humanos y percibe, entre otros muchos defectos, el hecho de que no haya en ellos una aspiración visible a la virtud (y es por ella por lo que existe la razón), ni un progreso ni un apetito por ella, me pregunto cómo la naturaleza les ha concedido un punto de partida si no pueden llegar hasta el final[15].

---

[14] Cf. Aristót., *Hist. anim.* 611b26, 597b24; Eliano, *Hist. anim.* XII 46, VI 31-32, XV 28; Plinio, *Hist. nat.* VIII 114, X 68; Ant. Caristo, 29 (35).

[15] Cf. Filón, *De animal.* 96.

AUTOBULO.— Pues esto tampoco les parece absurdo, Soclaro, a esa gente; y es que, mientras consideran que el amor a la descendencia es el principio mismo de nuestra sociedad y de la justicia, y aunque ven que ese sentimiento está muy presente y es muy intenso entre los animales, a pesar de ello afirman y sostienen que éstos no participan de la justicia. Y los mulos no están en absoluto faltos de partes B genitales, de hecho tienen órganos masculinos y úteros y la posibilidad de servirse de ellos para obtener placer, pero no alcanzan a completar la reproducción. Pero, mirándolo de otra manera, considera si no es ridículo decir que una iniquidad cometida por un Sócrates o un Platón no es menos inicua que la de un esclavo cualquiera, antes bien, que todos ellos son igualmente irresponsables, desenfrenados e injustos, para después juzgar que la disposición de los animales para la virtud, impura e imprecisa como es, se debe a la privación de razón y no a lo defectuoso y débil de ésta; y eso que reconocen que el vicio, del que todo animal está infec- C tado (vemos, en efecto, cómo en muchos animales anida la cobardía, la intemperancia, la injusticia o la malicia), es un producto de la razón. Y si alguien considera que un ser que no sea naturalmente apto para recibir una razón perfecta no podrá recibirla en absoluto, en primer lugar ese tal en nada se diferencia de quien considera que ni el mono participa por naturaleza de la fealdad ni la tortuga de la lentitud, puesto que ni el uno es susceptible de belleza ni la otra de rapidez; además, quien tal afirma no percibe una distinción que tiene delante de los ojos: y es que la razón radica en la naturaleza, mientras que la razón cabal y completa surge de la diligencia y el aprendizaje; de ahí que todos los seres animados participen del elemento racional. Y esa rectitud y sabiduría que buscan, ni siquiera el hombre podrán decir que las posee. En efecto, así como hay diferencia entre unas

D vistas y otras o entre un vuelo y otro (pues no ven igual los halcones y las cigarras, ni vuelan igual las águilas y las perdices), del mismo modo tampoco todas las criaturas racionales participan por igual de una versatilidad y de una agudeza que hayan alcanzado el máximo grado; porque hay entre ellos muchos ejemplos de sociabilidad, de valentía, de argucias a la hora de ganarse el sustento o administrarlo, como también los hay de lo contrario, de iniquidad, de cobardía, de necedad. Y es testimonio de ello lo que ha provocado la presente disputa entre los jóvenes, pues asumiendo que hay alguna diferencia, los unos afirman que los animales terrestres están por naturaleza más avanzados en lo que
E respecta a la virtud y los otros dicen que los marinos. Desde luego, esto se ve claro si uno compara los hipopótamos con las cigüeñas (pues éstas alimentan a sus padres mientras que aquéllos les dan muerte para aparearse con sus madres)[16] o las perdices con las palomas, pues las primeras roban y destruyen los huevos —ya que la hembra, mientras está incubando, no se presta al apareamiento—, mientras que los palomos incluso asumen el cuidado de los huevos, turnándose con la hembra para darles calor, y son los primeros en dar de comer a los pichones, y si la hembra se aleja demasiado rato el macho la picotea para conducirla hasta los pichones o los huevos[17]. Y no entiendo cómo Antípatro, mientras reprochaba a los burros y ovejas su negligencia en
F lo tocante a la limpieza, pasó por alto a los linces y a las golondrinas, pues los unos hacen desaparecer por completo

---

[16] Cf. Filón, *De animal.* 61; Plinio, *Hist. nat.* X 63; Eliano, *Hist. anim.* III 23 (sobre la cigüeña, cuya piedad filial aparace ya en Aristófanes, *Aves* 1353 ss. y Sófocles, *Electra* 1058 ss.) y VII 19 (impiedad del hipopótamo), entre otros lugares.

[17] Cf. Aristót., *Hist. anim.* 613b25, etc; Ant. Caristo, 39 (45); Plinio, *Hist. nat.* X 100, 105; Eliano, *Hist. anim.* III 5, 16, 45.

sus deyecciones escondiéndolas y quitándolas de la vista, y las otras enseñan a sus crías a volverse hacia el exterior para soltar sus excrementos[18].

Es más, ¿por qué no decimos que un árbol es más ignorante que otro, mientras decimos que una oveja lo es más que el perro; ni tampoco que un vegetal es más cobarde que otro, como lo decimos del ciervo respecto del león?[19]. ¿No 963A
será que, así como entre los seres sin movimiento no hay uno más lento que otro, ni entre los incapaces de emitir sonidos uno de voz más débil que otro, del mismo modo tampoco entre los seres naturalmente desprovistos de la facultad de pensar los hay más cobardes, más perezosos o más intemperantes, mientras la presencia de dicha facultad en los otros animales, en distintas modalidades y en grados diversos, es la causante de las diferencias que se observan?

5. SOCLARO.— Con todo, es admirable hasta qué punto el hombre se diferencia de los animales por su propensión a aprender, su perspicacia y sus dotes para la justicia y la vida en sociedad.

AUTOBULO.— Pues muchos animales, amigo mío, superan a toda la humanidad por su tamaño o su rapidez, por su vista penetrante o su fino oído, pero no por ello es el hom- B
bre ciego ni inválido ni carente de oídos; también corremos, aunque sea más despacio que los ciervos, y vemos, aunque peor que los halcones; la naturaleza no nos ha privado de fuerza ni de volumen, por más que en estos aspectos no somos nada comparados con el elefante y el camello. Así que,

---

[18] Se refiere al estoico ANTÍPATRO DE TARSO (fr. 47, en *SVF*, III, p. 251), que vivió en el siglo II a. C. Sobre linces y golondrinas, cf. ELIANO, *Hist. anim.* IV 17; PLINIO, *Hist. nat.* VIII 137, X 92; ANT. CARISTO, 37 (43); FILÓN, *De animal.* 22; ARISTÓT., *Hist. anim.* 612b30 (la golondrina).

[19] El mismo argumento en el *Grilo* 992 C-D (en este mismo volumen).

si los animales tienen una actividad mental más torpe y dis-
curren peor, no digamos tampoco que no discurren ni tienen
actividad mental en absoluto, ni que carecen de racionali-
dad, sino que poseen una razón débil y turbia, como un ojo
con una visión escasa y perturbada. Y si no fuera porque es-
C pero que nuestros jóvenes, eruditos y leídos como son, nos
ofrezcan muy pronto aquí una colección abundante, el uno
de la tierra y el otro del mar, no me abstendría de exponerte
infinidad de ejemplos tanto de la capacidad de aprender co-
mo de las cualidades naturales de los animales, de las que la
noble Roma nos ha proporcionado, con sus espectáculos
imperiales, de donde sacar con cubos y baldes. Así que de-
jémosles a ellos este tema virgen e intacto, para que puedan
recrearse en ello en sus discursos.

Ahora bien, me gustaría examinar tranquilamente conti-
go un pequeño asunto, y es que soy de la opinión de que ca-
da parte y facultad tiene un defecto, imperfección o achaque
que es propio de ella y de ninguna otra, como la ceguera lo
es del ojo, la cojera de la pierna o el balbuceo de la lengua;
pues no hay ceguera en un órgano que no sea naturalmente
D apto para ver, ni cojera en uno que no lo sea para andar, ni
calificarías de balbuciente a un ser carente de lengua o de
tartamudo a uno naturalmente privado de voz; conque tam-
poco calificarías de disparatado o de delirante o de enloque-
cido al que no estuviera naturalmente dotado de la facultad
de pensar, discurrir y razonar; y es que no es posible verse
afectado cuando uno carece de la facultad cuya privación,
mutilación u otro tipo de daño constituye la afección en
cuestión. Pero lo cierto es que tú te has topado con perras
rabiosas, y yo con caballos furiosos; hay quien afirma que
también los bueyes y las zorras enloquecen. Pero bastará
con el caso de los perros, que no es objeto de controversia y
evidencia que el animal posee una inteligencia y una capa-

cidad discursiva nada mediocre, que cuando se turba y ofusca constituye la afección que llamamos rabia y locura; en E
efecto, en ese caso no vemos que su vista o su oído sufran alteración alguna. Así que, del mismo modo que, cuando una persona está melancólica o trastornada, es absurdo no reconocer que su órgano encargado del pensamiento, el razonamiento y la memoria está alterado o corrompido (de hecho es costumbre afirmar precisamente eso de los locos, que no están «en sus cabales» sino «fuera de sí»), del mismo modo, quien considere que a los perros rabiosos les ocurre otra cosa que no sea que su órgano naturalmente destinado al pensamiento, el razonamiento y la memoria ha quedado infectado por la turbación y el delirio, hasta el punto de no reconocer los rostros queridos y evitar los lugares en los que se han criado, quien así piense o bien está pa- F
sando por alto la evidencia o bien es que, comprendiendo sus consecuencias, tiene ganas de echar un pulso a la verdad.

6. Soclaro.— Me parece que tus consideraciones son correctas; pues los estoicos y peripatéticos[20] se inclinan abiertamente por la tesis contraria, en el sentido de que la justicia no tiene posibilidad de existir, sino que simplemente carece de sustancia y de existencia, si todos los animales participan de la razón; y es que o bien resulta inevitable que 964A
seamos injustos si no prescindimos de ellos, o bien la vida resulta imposible e inviable si no nos servimos de ellos; y de alguna manera llevaremos una vida de fieras si renunciamos a servirnos de ellos. Paso por alto a las innumerables miría-

[20] Sobre los estoicos, cf. *SVF*, III 367-376 (sección *«iuris communionem non pertinere ad bruta animalia»)*. La alusión al Perípato resulta algo extraña, especialmente si tenemos en cuenta las opiniones de Teofrasto al respecto (cf. Introducción); hay quien, como F. Becchi, ha supuesto que el pasaje está corrupto.

das de nómadas y trogloditas que no conocen más alimento que la carne; pero a nosotros, que pasamos por llevar una vida civilizada y humanizada, no es fácil decir qué clase de ocupaciones en tierra o por mar, qué artes en los montes, qué vida refinada nos ha de quedar si aprendemos a tratar a
B los animales con cuidado y sin causarles perjuicio, pues así procede hacer si todos ellos son racionales y de nuestro mismo linaje. Así que no tenemos forma de remediar ni de solventar este conflicto que supone o la abolición de nuestra vida o la de la justicia, a no ser que observemos la antigua ley y precepto por la cual, de acuerdo con Hesíodo, aquel que separó las naturalezas y situó a cada género aparte dio

ley a los peces y fieras y pájaros aleteantes
uno al otro comerse, que no hay entre ellos justicia;
más a los hombres justicia les dio[21]

recíproca. Y con seres a los que no les es dado ejercitar la justicia con nosotros, tampoco nosotros tenemos la posibilidad de ser injustos; porque quienes han rechazado este argumento no han dejado otra vía, ni ancha ni estrecha, por la que pueda hacer acto de presencia la justicia[22].

C 7. Autobulo.— Eso que has dicho, amigo, te ha salido «del corazón»[23]. Desde luego que no hay que permitirles a los filósofos que, como si fueran mujeres con dificultades para parir, se pongan al cuello un collar para acelerar el parto y puedan así fácilmente y sin penalidades darnos a luz

---

[21] *Trabajos y días* 277-279, trad. de A. García Calvo.

[22] Todo este pasaje aparece casi idéntico en Porfirio, *Sobre la abstinencia* I 4-6.

[23] Cf. Eurípides, fr. 412 Nauck.

a la justicia; pues tampoco ellos le conceden a Epicuro, en aras de las más graves consideraciones, una cosa tan pequeña e insignificante, a saber, que un solo átomo se desvíe lo más mínimo, para que los astros, los seres vivos y el azar puedan hacer acto de presencia y nuestro albedrío no quede anulado[24]; pero si ellos le instan[25] a que o demuestre lo que no es evidente o que tome como punto de partida alguna evidencia, ¿cómo va a ser apropiado que hagan suposiciones acerca de los animales en vistas a su concepto de justicia, si tampoco en eso hay acuerdo general ni ellos lo demuestran de otra forma? Pero la justicia tiene aquí otro D camino, no uno tan precario, abrupto y que discurre por entre evidencias arruinadas, sino aquel que, bajo la guía de Platón, muestra mi hijo y compañero tuyo[26], Soclaro, para los que quieran seguirlo y aprender dejándose de querellas. Porque Empédocles y Heráclito dan por cierto que desde luego el hombre no está por completo limpio de injusticia cuando maneja de esa manera a los animales, y con frecuencia increpan y reprochan a la naturaleza, diciendo que es «necesidad» y «guerra», y que no es pura ni libre de mezcla, sino que discurre a través de muchos e injustos su- E frimientos[27]; de ahí que digan que la generación misma surge de una injusticia, pues en ella lo inmortal concurre con lo mortal, y la criatura se nutre de forma antinatural con miembros sustraídos a su progenitor. Claro que todo esto

[24] Como es bien sabido, Epicuro sostenía que los átomos, en momento y lugar no determinables, se desviaban de su camino y gracias a ello se producían choques y combinaciones que daban lugar a los diferentes cuerpos; cf. la exposición clásica en Lucrecio, II 216 ss.

[25] Seguimos la reconstrucción del texto propuesta por Sandbach (en la ed. de Loeb mencionada en la introducción).

[26] Es decir, el propio Plutarco.

[27] Cf. Empédocles, B 135 Diels-Kranz; Heráclito, B 80 de la misma edición.

parece excesivamente fuerte y amargo. Pero hay otra solución armoniosa, que no priva a los animales de razón y que salvaguarda la justicia si se hace un uso adecuado de ellos; tal fue la que, introducida por los sabios de antaño, fue expulsada y derogada por la glotonería aliada con el lujo, pero que, a su vez, restauró Pitágoras, enseñándonos a obtener
F provecho sin cometer injusticia. Pues no la cometen quienes castigan o dan muerte a los animales intratables o exclusivamente dañinos, mientras que a los pacíficos y amigos del hombre los domestican y los ponen a colaborar en las tareas a las que cada cual está naturalmente inclinado:

sementales de caballos y de burros y linajes de toros

que el Prometeo de Esquilo[28] dice habernos concedido

965A *como sirvientes y aliviadores de los trabajos.*

Y se sirven de perros como guardianes o apacientan a cabras y ovejas para ordeñarlas y esquilarlas. Y es que ni la vida queda cancelada ni los recursos del hombre agotados por no tener bandejas de pescado o hígados de oca, o por no trocear bueyes y cabritos para el banquete, ni tampoco si, aburrido en el teatro o cazando por diversión, deja de obligar a unos animales a que contra su voluntad se envalentonen y luchen, mientras aniquila a otros que ni siquiera están capacitados para defenderse. Pues soy de la opinión de que quien se divierte jugando debe hacerlo con compañeros de juego que también disfruten con ello, y no como lo que de-
B cía Bión, que los chiquillos apedrean a las ranas por diversión, pero las ranas se mueren y no de broma sino de ver-

[28] Cita del *Prometeo liberado* (tragedia perdida), fr. 198a Radt.

dad[29]; del mismo modo el hombre caza y pesca, disfrutando con el sufrimiento y la muerte de los animales, incluso apartándolos lastimosamente de sus cachorros y polluelos. Conque no es quien se sirve de los animales quien comete injusticia, sino quien lo hace de forma dañina, negligente y con crueldad.

8. Soclaro.— Conténte, Autobulo, y echa el cierre a tu acusación, que aquí se acercan en tropel nuestros amigos, todos ellos cazadores, y ha de ser tan difícil hacerles cambiar de opinión como innecesario es ofenderles.

Autobulo.— Bien me aconsejas; pero a Eubíoto y a mi primo Aristón los conozco bien, así como a Eácides y aquí a c
Aristotimo, los hijos de Dionisio de Delfos, también a Nicandro el de Eutidamo, «expertos» como dice Homero[30], en la caza terrestre, razón por la que estarán todos ellos del lado de Aristotimo; por su lado viene también Fédimo, llevando en torno suyo a estos isleños y habitantes de la costa, Heracleón de Mégara y Filóstrato de Eubea, «que se ocupan de las tareas del mar»[31]. Pero

El Tidida no sabrías decir con qué bando está[32],

me refiero aquí a mi coetáneo Optato, que ha honrado

con numerosos despojos tanto de la caza marina
como de la montaraz

---

[29] Bión de Borístenes, filósofo de talante cínico (*c.* 335-245 a. C.), impulsor del género popular de la diatriba.

[30] En *Odisea* VIII 159, entre otros lugares.

[31] *Odisea* V 67.

[32] *Ilíada* V 85.

a la diosa que es al tiempo Cazadora y Dictina[33], y que aquí
D viene hacia nosotros, evidentemente con la intención de no adherirse a ninguno de los dos bandos. ¿O hacemos mal en suponer, querido Optato, que serás juez imparcial y ecuánime de los muchachos?

OPTATO.— Supones muy bien, Autobulo; pues hace ya tiempo que dejó de estar vigente la ley de Solón que castigaba a quienes en una querella no se ponían de parte de uno ni de otro[34].

AUTOBULO.— Ven pues y siéntate aquí con nosotros; así, si hace falta un testimonio, no tendremos que marear los libros de Aristóteles, sino que haremos caso de tu experiencia para emitir un voto cabal sobre lo que se diga.

SOCLARO.— Bien, jóvenes, ¿os habéis puesto de acuerdo sobre el orden?

FEDIMO.— Así es, Soclaro, aunque ello provocó no po-
E cas discusiones; al final, como dice Eurípides,

las suertes, hijas del azar, encomendadas para ello[35],

hacen pasar la causa de los animales terrestres por delante de la de los marinos.

SOCLARO.— Entonces, Aristotimo, es el momento de que tú hables y nosotros escuchemos.

9. ARISTOTIMO.— La sala para los litigantes [***][36] y otros malgastan su esperma acosando a las hembras en el

[33] Se refiere, claro está, a Ártemis («Dictina» tiene que ver con *díktyon*, «red de caza»); los versos que se citan son de autor desconocido.

[34] Cf. por ejemplo, *Vida de Solón* 20, 89a, donde se dice que se trataba de evitar la indiferencia de los ciudadanos ante los asuntos públicos.

[35] EURÍPIDES, fr. 989 NAUCK.

[36] El texto presenta una laguna; por lo que sigue, da la impresión de que Aristotimo se lanza al instante a atacar a su adversario.

momento de desovar; y una especie de mújol que llaman *pardías* se alimenta de sus propias babas; y el pulpo se pasa el invierno sentado devorándose a sí mismo

en su casa sin fuego y sus tristes moradas[37];

hasta tal punto es perezoso, o insensible, o glotón, o reo de todo ello. De ahí que también por su parte Platón, al expo- F
ner sus leyes, prohibiera o mejor dicho expresara el deseo de que no se apoderase de los jóvenes el amor por la caza marítima[38]; y es que no se ejercitan en el vigor ni practican la habilidad ni hacen nada de cuanto contribuye a la fuerza, la velocidad o el movimiento cuando luchan con lubinas, con-
grios o escaros; mientras que allí los animales fogosos ejer- 966A
citan la valentía y el amor al peligro de quienes se les enfrentan, los animales astutos la reflexión y la inteligencia de quienes les acechan, y los animales veloces ponen a prueba la fortaleza y resitencia de sus perseguidores. Y esto es lo que ha hecho de la caza algo hermoso, mientras que en la pesca nada hay de glorioso; ni, desde luego, amigo mío, ha habido dios alguno que considerase digno recibir el calificativo de «matador de congrios», como Apolo «matador de lobos», o «flechadora de mújoles» como Artemis «flechadora de ciervos». Y nada tiene ello de sorprendente, puesto que es más glorioso que una persona atrape un jabalí, un ciervo o, por Zeus, un corzo o una liebre, que no que lo compre, mientras que en el caso de atunes, caballas o bonitos, es de mejor tono ir a comprarlos que no a pescarlos uno
mismo; y es que su mezquindad, su total falta de recursos y B

[37] HESÍODO, *Trabajos y días* 525; sobre el pulpo, cf. también ARISTÓT., *Hist. anim.* 591a4 (que tacha de falsa esta creencia), y PLINIO, *Hist. nat.* IX 87. Véase también después, 978F.

[38] Cf. *Leyes* VII 823d.

de astucia ha hecho de su captura algo vergonzoso, indeseable e impropio de personas libres.

10. Y, en general, las cualidades por las que los filósofos demuestran que los animales participan de razón son la intencionalidad, los preparativos, la memoria, las emociones, el cuidado de la prole, el agradecimiento a sus benefactores y el rencor contra quien les ha perjudicado, y además la capacidad de dar con lo que necesitan y las demostraciones de virtudes tales como la valentía, la sociabilidad, la continencia o la magnanimidad. Observemos ahora a los animales marinos, que no dan ninguna muestra de ello, o si acaso un destello debilísimo y difícil de percibir apenas para un observador; mientras que entre los animales de a pie y nacidos en la tierra es posible encontrar y observar ejemplos
C notables, claros y seguros de cada una de las cualidades mencionadas.

Bien, considera en primer lugar la intención y los preparativos de los toros cuando levantan polvo con las patas antes de entrar en combate, o de los jabalíes afilando sus colmillos; y los elefantes, como la madera que escarban o arrancan para alimentarse deja los colmillos romos por el desgaste, se sirven de uno de ellos para ese menester, mientras que el otro lo conservan siempre afilado y puntiagudo para defenderse[39]. El león, por su parte, se desplaza siempre con las zarpas contraídas, manteniendo ocultas en el interior las garras, de forma que no se desgasten ni queden romas las puntas y también para evitar ir dejando pistas fáciles a
D los rastreadores; no es fácil, en efecto, dar con la huella de una zarpa de león, antes bien, uno se encuentra con rastros débiles y opacos que le hacen perder el rumbo y equivocar-

[39] Cf. ELIANO, *Hist. anim.* V 45; VI 1, 56.

se de camino. Seguramente habéis oído cómo la mangosta no le va a la zaga a ningún hoplita que se arma para el combate: tal es la cantidad de barro con que se rodea y embadurna el cuerpo a modo de coraza cuando se apresta a atacar al cocodrilo[40]. Vemos también los preparativos de las golondrinas antes de la reproducción, con qué habilidad colocan primero debajo las ramitas más consistentes, a modo de cimientos, amoldando después sobre ellas las más ligeras; y si se dan cuenta de que el nido necesita un poco de barro para mantenerse bien pegado, sobrevolando al ras una laguna o el mar mojan las puntas de sus plumas, lo suficiente para E que queden mojadas pero no pesadas por la humedad, y recogiendo después polvo, embadurnan de esta manera y dan trabazón a aquellas partes que se están aflojando o escurriendo; además dan a su obra una forma no angulosa ni con muchos lados, sino lo más lisa y esférica posible, como que así resulta ser estable y espaciosa y además apenas ofrece puntos de agarre por el exterior a las asechanzas de las fieras[41].

En cuanto a las labores de la araña, modelo tanto de los tejidos de las mujeres como de las redes de los pajareros, tendría uno más de un motivo para la admiración. En efecto, está la precisión de la hebra y el hecho de que la tela no tenga discontinuidades ni parezca una urdimbre, sino que gene- F ra la continuidad de una fina membrana y una trabazón que procede de cierta viscosidad incorporada a ella de forma invisible; está también el temple de los colores, que da a su superficie un aspecto aéreo y neblinoso que favorece el pasar desapercibida. Pero está sobre todo la propia forma de

[40] Cf. Aristót., *Hist. anim.* 612a15; Ant. Caristo, 32 (38); Eliano, *Hist. anim.* III 22.

[41] Cf. Aristót., *Hist. anim.* 612b21 ss.; Ant. Caristo, 37 (43); Plinio, *Hist. nat.* X 92; Eliano, *Hist. anim.* III 24-25.

llevar las riendas y de pilotar la araña su invento cuando cae en él alguna presa; que, dándose cuenta de ello y utilizando su entendimiento, al momento, como alguien hábil en el manejo de las redes, concentra en un punto y estrecha su
967A trampa sobre la víctima[42]. Y si este proceso resulta creíble es porque podemos verlo y contemplarlo cada día, de lo contrario parecería una invención; como nos lo parecía la historia de los cuervos de Libia que, cuando tienen sed, lanzan piedras hasta llenar el pozo y hacer que el agua suba hasta estar a su alcance[43]; pero más tarde, cuando vi cómo un perro en un barco lanzaba guijarros en una vasija medio llena de aceite, aprovechando la ausencia de los marineros, quedé admirado al ver cómo captaba y comprendía la presión que producen los cuerpos más pesados sobre los más ligeros al irse aquellos al fondo.

Parecidas son también las historias sobre las abejas cre-
B tenses y las ocas de Cilicia. Aquellas, en efecto, cuando se disponen a rodear algún promontorio azotado por los vientos, se cargan con pequeñas piedrecillas para no verse arrastradas; mientras que las ocas, por temor a las águilas, cuando cruzan el Tauro toman una piedra de tamaño regular en el pico, como si impusieran un freno y acallaran su ruidosa locuacidad, para así pasar desapercibidas en silencio[44].

También es muy conocida la forma de volar de las grullas. Y es que cuando hace mucho viento y el aire es recio, no vuelan como cuando hace buen tiempo, en fila o formando un arco como el de la luna creciente, sino que al punto forman un triángulo cuya punta corta el aire en mo-

---

[42] Cf. Filón, *De animal.* 17; Plinio, *Hist. nat.* XI 80-83.

[43] Cf. Eliano, *Hist. anim.* II 48, que de esta habilidad deduce que los cuervos saben por instinto que «dos cuerpos no pueden ocupar el mismo lugar».

[44] Cf. Eliano, *Hist. anim.* V 13, 29.

vimiento, de manera que no se desbarate la formación. Y cuando se posan en tierra, las que montan la guardia por la noche se sostienen sobre una pata mientras con la otra agarran y sujetan una piedra; pues la propia tensión de tenerla agarrada mantiene largo tiempo en vigilia a la grulla; y cuando la suelta, la piedra al caer despierta al momento al animal que se ha descuidado[45]; así que no me sorprende demasiado que Heracles, colocando el arco bajo la axila y C

rodeándolo con su fuerte brazo,
duerma con su mano derecha asida a la maza[46].

Como tampoco me produce admiración la persona a la que primero se le ocurrió cómo abrir una ostra, cuando pienso en las argucias de las garzas reales; y es que se tragan un D mejillón cerrado y soportan las molestias hasta que notan que se relaja y distiende por efecto del calor; y entonces lo expulsan, ya abierto y desplegado, y extraen la parte comestible[47].

11. Es imposible describir detalladamente los preparativos y quehaceres domésticos de las hormigas, pero pasarlos completamente por alto sería pecar de desidia; y es que no hay en la naturaleza otro espejo tan pequeño de los valores más grandes y hermosos: como en una gota de agua pura, se ve en ellas el reflejo de la virtud en todos sus aspectos. «Allí existe la amistad»[48], en su vida social; hay también la ima-

[45] Sobre las grullas, cf. ARISTÓT., *Hist. anim.* 597a32, 614b18; ELIANO, *Hist. anim.* III 13; PLINIO, *Hist. nat.* X 59, 63.

[46] Fragmento de autor trágico desconocido (fr. 416 RADT).

[47] Cf. ARISTÓT., *Hist. anim.* 614b27; PSEUDO-ARISTÓT., *Mirabilia* 14; ANT. CARISTO, 41 (47); PLINIO, *Hist. nat.* X 115; ELIANO, *Hist. anim.* III 20 (en todos estos pasajes, esta habilidad se atribuye al pelícano) y V 35.

[48] *Ilíada* XIV 216.

gen del valor en su espíritu infatigable, así como abundantes
E semillas de templanza, de sabiduría y de justicia. Y así Cleantes[49], a pesar de afirmar que los animales no están dotados de inteligencia, decía haber presenciado el siguiente espectáculo: llegaron a un hormiguero ajeno un grupo de hormigas con el cadáver de uno de sus congéneres; salieron entonces algunas del tal hormiguero, tuvieron, por así decir, un encuentro con aquellas y volvieron a meterse dentro; esto se repitió dos o tres veces; finalmente las del hormiguero su-
F bieron a modo de rescate por el cadáver un gusano, que las hormigas forasteras se echaron a las espaldas, devolviendo entonces el cadáver y marchándose. Entre las cosas de evidencia universal está la consideración que muestran al encontrarse unas con otras, pues las que no llevan carga alguna se apartan del camino y dejan paso a las que sí la llevan; como también la costumbre de roer y desmembrar las piezas difíciles de transportar o de hacer pasar por un sitio determinado, para hacer de ellas una carga fácil para un gran número de hormigas. Y cuando desperdigan sus huevos y los refrigeran al aire libre, esto es para Arato anuncio de lluvia:

Las hormigas sacan lo más rápido posible todos sus huevos
de la cóncava madriguera[50];

y algunos no escriben aquí «huevos» sino «provisiones»[51], refiriéndose a que sacan al exterior el grano almacenado cuando notan que se está enmoheciendo y temen que se pu-

---

[49] El filósofo estoico (331-232 a. C.); la cita, en *SVF*, I, fr. 515.

[50] *Fenómenos* 956-957.

[51] Seguimos el texto de Hubert (el de la ed. Loeb es muy distinto); en todo caso, parece claro que Plutarco leía a Arato en una edición con comentario.

dra y eche a perder. Pero lo que sobrepasa cualquier otra 968A idea de inteligencia es la antelación con la que intuyen la germinación del trigo. Pues, naturalmente, el trigo no permanece en todo momento seco e incorruptible, sino que durante el proceso de germinación experimenta una expansión y se pone lechoso; así que para evitar que se convierta en semilla y pierda su valor alimenticio, y para conseguir que siga siendo comestible para ellas, se comen la parte de la que surge el brote del trigo. Yo no apruebo a quienes, para conocer a fondo los hormigueros, los destruyen[52] como si practicaran una disección; en todo caso, cuentan que la galería que conduce de bajada desde la entrada no es recta ni fácilmente atravesable para otros animales, sino que a través B de vueltas y de giros tortuosos, con túneles y agujeros, desemboca en tres cavidades, una que es su morada común, otra el almacén de provisiones y una tercera en la que se deposita a los moribundos[53].

12. Supongo que no os parecerá fuera de lugar que a continuación de las hormigas traiga a colación a los elefantes, para que así comprendamos simultáneamente la naturaleza de la inteligencia en los organismos más pequeños y en los más grandes, pues ni en éstos deja de evidenciarse ni andan aquéllos faltos de ella. Y bien, los demás se admiran de todo lo que el elefante aprende y sabe y de las distintas y cambiantes posturas que adopta en los teatros, cuya varie- C dad y singularidad no es precisamente fácil de memorizar y retener, ni siquiera para las personas; pero yo prefiero ver la

---

[52] El texto es muy dudoso; cf. el aparato crítico de la ed. de Hubert (Teubner).

[53] Entre otros muchos pasajes que tratan de las hormigas, cf. Filón, *De animal.* 42, 91-92; Plinio, *Hist. nat.* XI 108 ss.; Eliano, *Hist. anim.* VI 43, 50; Orígenes, *Contra Celso* IV 81, 83-85.

manifestación de su inteligencia en las actitudes y movimientos que el animal acomete por sí mismo, sin que se los enseñen, en un estado por así decir puro y sin mezcla. Así, no hace mucho que en Roma se adiestraba a un gran número de elefantes, enseñándoles a adoptar posturas peligrosas y a describir giros de difícil desarrollo; pues bien, a uno de ellos —el que más dificultades tenía para aprender, lo que le hacía ganarse continuas reprimendas y numerosos castigos— se lo vio de noche, solo, repitiendo y ensayando por propia iniciativa los ejercicios a la luz de la luna.

D Hagnón[54] cuenta que en Siria se criaba un elefante en casa de su dueño y que el encargado del animal, cuando recibía la ración de cebada, sisaba y sustraía cada día la mitad de ella; pero en cierta ocasión en que el dueño estaba presente y observaba la operación, el encargado sirvió la ración completa, ante lo cual el elefante lanzó una mirada y con ayuda de su trompa separó y dividió en dos montones la cebada, denunciando con toda la elocuencia posible la iniquidad del encargado. Y que otro elefante cuyo encargado mezclaba piedras y tierra en su ración de cebada, mientras aquél cocía carne agarró unas cenizas y las lanzó en la cace-
E rola. En Roma, un elefante al que los muchachos atormentaban pinchándole la trompa con sus estiletes, agarró a uno, lo levantó en el aire y parecía que lo iba a estampar contra el suelo; los presentes prorrumpieron en gritos, pero el animal volvió a dejarlo suavemente en el suelo y pasó de largo, considerando que el susto era castigo suficiente para un muchacho de su edad. En lo que respecta a los elefantes salvajes que viven independientes, se cuentan muchas historias maravillosas, entre otras la relativa a la forma de cruzar los ríos: el más joven y más pequeño se ofrece a pasar el prime-

[54] Hagnón de Tarso, discípulo del académico Carnéades (siglo II a. C.).

ro mientras los demás se quedan expectantes ya que, si aquel sobresale con su tamaño por encima de la corriente, los que son mayores que él tendrán un margen mayor de seguridad que les dará confianza[55].

13. Llegado a este punto en mi discurso no creo que deba pasar por alto lo relativo al zorro, dado su parecido con lo anterior. Pues bien, los narradores de mitos dicen que Deucalión soltó desde el arca una paloma y que el hecho de que volviera a bordo fue prueba de que la tormenta continuaba, mientras que cuando desapareció volando fue prueba de que el tiempo se había calmado; pero todavía hoy los tracios, cuando se disponen a cruzar un río helado, utilizan un zorro a modo de indicador de la solidez del hielo. El zorro avanza despacio y aplica el oído al suelo; y si por el ruido percibe que la corriente fluye cerca de la capa de hielo, conjeturando que dicha capa no es profunda sino fina e insegura, se detiene y, si se le permite, da marcha atrás; mientras que si no oye ruido cruza confiado[56]. Y no llamemos a esto tener un sentido aguzado pero carente de inteligencia, pues es más bien un silogismo basado en la percepción, tal que: «Lo que hace ruido se mueve; lo que está en movimiento no está helado; lo que no está helado es líquido; y lo líquido cede». Y los expertos en lógica afirman que en un cruce de caminos con varias bifurcaciones el perro hace uso del argumento disyuntivo múltiple y razona para sus adentros de este modo: «La fiera ha tomado este camino o este otro o este tercero; ahora bien, ni éste ni este; luego ha tomado el que queda»; la percepción no proporciona más que

F
969A
B

[55] Algunos pasajes sobre el elefante: Filón, *De animal.* 27; Plinio, *Hist. nat.* VIII 6; Eliano, *Hist. anim.* VI 52.

[56] Cf. Eliano, *Hist. anim.* VI 24.

la menor, mientras que es la inteligencia la que aporta las premisas mayores y la conclusión a dichas premisas. Ahora bien, lo cierto es que el perro no necesita semejante testimonio, que es falso y engañoso; y es que es la propia percepción sensible la que, por medio de huellas y rastros, indica el camino por el que ha escapado el animal, mandando a paseo premisas disyuntivas y copulativas[57]. La naturaleza del perro puede conocerse a través de muchas otras acciones, actitudes y servicios en los que no interviene el olfato
C ni la vista, sino que sólo puede llevarlas a cabo o percibirlas con ayuda de la inteligencia y la razón. Claro que sería ridículo por mi parte hablaros a vosotros, que los veis y tratáis con ellos a diario, del dominio de sí, la obediencia y la perspicacia de los perros durante las partidas de caza.

A un romano llamado Calvo, muerto en la guerra civil, nadie pudo cortarle la cabeza hasta que rodearon y abatieron con dardos al perro que guardaba el cadáver y lo defendía. Y el rey Pirro iba de camino cuando se topó con un perro que montaba guardia en torno al cuerpo de un hombre al que se había asesinado; al enterarse el rey de que el animal llevaba allí tres días sin comer y se negaba a abandonar el cadáver, mandó que dieran sepultura a éste y que cuidaran del
D perro, que se llevaron con la comitiva. Pocos días más tarde hubo revista general y desfile de los soldados; el rey estaba sentado con el perro tranquilamente echado a su lado. Pero cuando el animal vio que pasaban por delante los asesinos de su amo, se lanzó corriendo, ladrando furiosamente contra ellos, y se volvía una y otra vez en dirección a Pirro, de forma que aquellos hombres resultaran sospechosos no sólo

---

[57] Para todo este pasaje, que debe de remontar a Crisipo, cf. Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* I 69 (en un tono más o menos de burla); Porfirio, *Sobre la abstinencia* III 6; Eliano, *Hist. anim.* VI 59 (un perro que va tras el rastro de una liebre); Filón, *De animal.* 45.

para el rey sino para todos los presentes; así que se los apresó y sometió a interrogatorio, y con ayuda además de algunos pequeños indicios externos acabaron por confesar el crimen y fueron castigados[58].

Lo mismo dicen que hizo el perro del sabio Hesíodo: E
que puso en evidencia a los hijos de Ganíctor de Naupacto, responsables de la muerte de aquél[59]. Pero aún más reveladora que todo lo hasta aquí aducido es la historia que nuestros padres oyeron mientras estudiaban en Atenas. Un hombre se deslizó dentro del templo de Asclepio, se apoderó de los objetos de oro y plata de menos bulto y salió de allí creyendo que su acción había pasado desapercibida; pero el perro guardián, llamado Cáparo, después de que ninguno de los sacerdotes hiciera caso de sus ladridos, se puso a perseguir al ladrón en fuga. Al principio éste le lanzó piedras, pero el perro no cejó; cuando se hizo de día, se puso a seguirle F
sin acercarse demasiado, pero sin perderle de vista; el hombre le ofreció comida, pero él no la aceptó. Cuando el ladrón hizo un alto para descansar, el perro pasó la noche vigilándolo, y cuando reemprendió la marcha se puso en pie y se puso a seguirlo, moviendo el rabo a los caminantes que le salían al encuentro y ladrando al hombre sin separarse de él. Cuando los que habían salido en su persecución se informaron de todo ello gracias a esas personas que los habían visto, y que además les dijeron el color y el tamaño del perro, se pusieron a perseguir al ladrón con mayor celo, lo atraparon y se lo llevaron de vuelta desde Cromión. Y de regreso abría 970A
la comitiva el perro, todo ufano y exultante, como reivindicando para sí la caza y captura del ladrón de templos[60]. Se

---

[58] Cf. ELIANO, *Hist. anim.* VII 10.

[59] Compárese con lo que se cuenta en el *Banquete de los siete sabios* 19, 162C-F (donde los protagonistas son delfines).

[60] La misma historia en ELIANO, *Hist. anim.* VII 13.

decidió en votación que se le asignara una ración de comida a cuenta de los fondos públicos y se encargó a perpetuidad a los sacerdotes esta tarea, imitando así la magnanimidad de los antiguos atenienses con el mulo. Y es que en la época en que Pericles construía el templo de cien pies de largo en la Acrópolis, las piedras, como es natural, las acarreaban cada día numerosas recuas; pues bien, uno de los mulos, que había colaborado de buena gana en la obra y al que ya se había dispensado del trabajo por su edad, bajaba una y otra vez al Cerámico, iba al encuentro de las recuas encargadas de su-
B bir las piedras y subía con ellas trotando a su lado, como si les metiera prisa y animara; de tal modo que el pueblo, admirado de su celo, decidió que se le alimentara a cuenta del estado, votando su manutención como si fuera un atleta que ha sucumbido a la vejez[61].

14. Por eso, a quienes afirman que no debemos ningún tipo de justicia a los animales[62], hay que darles la razón en lo que a los del mar y los abismos se refiere, pues se trata de seres completamente carentes de gracia, sin afectos y con un temperamento que desconoce cualquier dulzura; y con razón dijo Homero

El glauco mar te dio a luz[63]

a un hombre con fama de salvaje e insociable, dando a entender que el mar no produce nada que sea manso o benévolo. Pero quien aplica el mismo cuento a los animales te-

[61] Cuenta la historia Aristóteles, *Hist. anim.* 577b30 ss.; también Eliano, *Hist. anim.* VI 49, y el propio Plutarco en *Vida de Catón el Viejo* 5, 339 a-b. El «templo de cien pies de largo» es el Partenón.
[62] Es decir, fundamentalmente los estoicos; cf. la Introducción.
[63] *Ilíada* XVI 34 (Patroclo dirigiéndose a Aquiles).

rrestres es persona cruel y feroz; o acaso es que ni siquiera C
reconoce que existía un lazo de justicia entre Lisímaco y aquel perro de Hircania que fue el único que permaneció junto a su cadáver y, al arder éste en la pira, acudió corriendo para lanzarse al fuego. Lo mismo cuentan que hizo también el águila que tenía consigo Pirro, no el rey sino otro, un particular; cuando su amo murió, el animal permaneció junto al cadáver, durante el cortejo fúnebre se dedicó a sobrevolar el féretro y finalmente acudió a la pira y se dejó caer en ella, ardiendo junto con su amo[64].

El elefante del rey Poro, cuando éste se vio cubierto de
heridas en la batalla contra Alejandro, le extrajo con ayuda D
de su trompa, con suavidad y diligencia, muchos de los dardos; y aunque el propio animal estaba ya en mal estado, no cedió hasta que se dio cuenta de que el rey había perdido mucha sangre y estaba perdiendo el equilibrio; entonces, ante el temor de que cayera al suelo, se arrodilló proporcionándole un descenso no traumático. Y Bucéfalo, cuando no estaba ensillado, permitía que lo montase el mozo de cuadra, pero una vez engalanado con los arreos reales y los collares no dejaba acercarse más que al propio Alejandro; a cualquier otro que tratara de aproximarse le salía al trote re-
linchando con estrépito, encabritándose y pateándole si no E
se apresuraba a dar marcha atrás y escapar[65].

[64] Lisímaco, muerto en 281 a. C., fue uno de los generales que acompañaron a Alejandro en sus conquistas y que le sucedieron a su muerte; sobre esta anécdota, cf. Duris, fr. 55 (en Jacoby, *Fragm. Gr. Hist.*, II 151); Plinio, *Hist. nat.* VIII 143; Eliano, *Hist. anim.* VI 25. Sobre el águila de Pirro, Eliano, *Hist. anim.* II 40 y VI 29.

[65] Cf. *Vida de Alejandro* 60, 699 b-c; Eliano, *Hist. anim.* VII 37; Plinio, *Hist. nat.* VIII 154; Arriano, *Anábasis de Alejandro* V 19, 5.

15. Me hago cargo de que mis ejemplos os puedan parecer algo así como un batiburrillo, pero es que tratándose de animales de natural inteligente no es fácil dar con una acción que sea reveladora de una sola de sus virtudes; antes bien, su generosidad se manifiesta también en su amor a su descendencia, su sabiduría en su nobleza, y su astucia e inteligencia no se pueden separar de su ardor y su valentía.

Pero bueno, para los que quieran clasificar y distinguir separadamente, los perros dan muestras de un talante a un tiempo civilizado y elevado cuando se apartan de quienes están sentados en tierra; como viene a decirse también en lo de

F *lanzáronse a una*
contra él con agudos ladridos; el héroe, prudente,
se sentó y el garrote dejó por el suelo[66];

y es que los perros se abstienen de acosar a los que, dejándose caer por tierra, han adoptado una actitud parecida a la humildad.

Cuentan también que llevaron ante Alejandro al perro de lucha más excelente que había entre los indios, y que cuando le soltaban un ciervo, un jabalí o un oso seguía tumbado sin inmutarse, despreciándolos, mientras que al dejarse ver un león al punto se ponía en pie y se aprestaba al combate,
971A con lo que era evidente que a este último lo convertía en su contrincante mientras despreciaba a todos los demás[67].

Los perros que persiguen liebres, si les dan muerte ellos mismos, gustan de desgarrarlas y de lamer ávidamente su sangre; pero cuando la liebre —como sucede con mucha

---

[66] *Odisea* XIV 30-31 (trad. de J. M. Pabón). La misma anécdota en Ant. Caristo, 24 (28).

[67] Cf. Eliano, *Hist. anim.* VIII 1, entre otros pasajes similares.

frecuencia— desespera de escapar y expira tras consumir en una última carrera lo que le quede de aliento, los perros, al llegarse ante el cadáver, se abstienen por completo de tocarlo y se quedan allí de pie moviendo la cola, como dando a entender que no es la comida lo que motiva su esfuerzo, sino la victoria y la emulación[68].

16. En cuanto a los muchos ejemplos de astucia, dejaré de lado a zorras y lobos, así como las argucias de grullas y grajillas, pues son del dominio público, y traeré a colación el testimonio de Tales, el más antiguo de los sabios, que, B
según se cuenta, despertó no poca admiración al ganarle a un mulo la partida por medio de una treta. Ocurrió que uno de los mulos encargados de acarrear la sal resbaló accidentalmente al entrar en un río, de modo que la sal se disolvió, y el animal, al levantarse tan ligero de peso, se dio cuenta de la causa y lo conservó en su memoria; de tal modo que cada vez que cruzaba el río se dejaba sumergir de intento y mojaba las alforjas, agachándose e inclinándose primero de un lado y luego del otro. Así que, enterándose Tales del caso, ordenó que llenaran las alforjas de lana y de esponjas en vez de sal, y que llevaran al mulo con esa carga. Y claro, cuan- C
do éste hizo como de costumbre y llenó la carga de agua, comprendió que su argucia no le traía ningún beneficio, y a partir de entonces cruzó el río con el cuidado y la atención necesarios para que el agua no rozase la carga ni por accidente[69].

Y las perdices ofrecen otra muestra de astucia que lo es al mismo tiempo de amor a la prole: adiestran a sus pollue-

[68] Cf. Eliano, *Hist. anim.* VIII 2.

[69] Una de tantas anécdotas atribuidas más o menos gratuitamente a Tales de Mileto (no recogida en los fragmentos de los presocráticos de Diels-Kranz); cf. Eliano, *Hist. anim.* VII 42.

los, que son aún incapaces de darse a la fuga, para que cuando los persigan se tumben boca arriba y disimulen su presencia echándose encima del cuerpo un trozo de tierra o algún otro desecho; mientras tanto las propias madres desvían a los perseguidores en otra dirección y atraen hacia sí la atención, revoloteando en torno suyo y alzando apenas el
D vuelo, hasta que haciéndoles así creer que las van a atrapar, los distraen bien lejos de los polluelos[70].

Cuando las liebres regresan a sus cubiles llevan a sus lebratos a sitios diferentes, que con frecuencia distan hasta un pletro uno de otro, de forma que, si se presenta el hombre o el perro, no se vean todos al tiempo expuestos al peligro; y los propios adultos van en sus correteos dejando huellas por todas partes, hasta que al fin dan un gran salto, dejando a gran distancia sus huellas, y así se van a dormir[71].

La osa, cuando va a entrar en el trance que llaman hibernación, antes de caer en un sopor completo y de que sus
E movimientos se hagan pesados y difíciles, limpia a fondo su guarida y cuando se dispone a introducirse en ella recorre el primer tramo de la forma más ligera y delicada posible, pisando con la punta de los dedos, para luego ponerse de espaldas e introducirse en la guarida[72].

Las ciervas prefieren dar a luz junto a los caminos, a donde no se acercan las fieras carnívoras; y los ciervos, cuando se sienten pesados por la grasa y el exceso de carnes, se quitan de enmedio y se ponen a salvo escondiéndose, al no confiar en sus posibilidades de fuga[73].

---

[70] Cf. ARISTÓT., *Hist. anim.* 613b17 ss.; ANT. CARISTO, 39 (45); PLINIO, *Hist. nat.* X 100, 103; ELIANO, *Hist. anim.* III 16.

[71] Cf. ELIANO, *Hist. anim.* VI 47. Un pletro equivale a unos 300 metros.

[72] Cf. ELIANO, *Hist. anim.* VI 3.

[73] Cf. ARISTÓT., *Hist. anim.* 578b16 ss., 611a15, 611a22; ANT. CARISTO, 29 (35); ELIANO, *Hist. anim.* VI 11.

En cuanto a los erizos, su forma de defenderse y protegerse ha dado lugar al proverbio

muchos trucos conoce la zorra, pero el erizo uno decisivo[74]; F

y es que cuando aquélla se acerca, como dice Ión,

enrrollando su espinoso cuerpo en forma de pelota
se queda quieto, inaccesible al tacto o al mordisco[75];

pero es todavía más refinada la provisión que toma por sus pequeños. En otoño, se desliza bajo las viñas, con sus patas sacude los sarmientos y hace caer al suelo las uvas, y revolcándose se las lleva prendidas de sus púas (una vez, cuando 972A
yo era niño, pude ver el espectáculo, se diría un racimo andante o reptante: tal era la cantidad de frutos que llevaba encima); a continuación se mete en su madriguera y las ofrece a sus crías, tanto para consumirlas en el momento como para almacenarlas y racionarlas. Sus madrigueras tienen dos aberturas, una que mira al sur y otra al norte; y cuando presienten que va a cambiar el aire, como los pilotos cuando cambian el velamen, obstruyen la entrada que está de cara al viento y abren la otra. Y uno de Cícico que estaba enterado de esto se ganó fama de poder predecir por sí solo el viento que iba a soplar[76].

17. Juba afirma que los elefantes dan muestras de socia- B
bilidad combinada con la inteligencia. Y es que los cazadores les preparan hoyos que luego cubren con ramas finas y hojarasca ligera; pues bien, cuando un grupo numeroso de

[74] Es un verso del poeta Arquíloco (fr. 103 D).

[75] Ión, fr. 38 Nauck.

[76] Cf. Aristót., *Hist. anim.* 612b4-9, Pseudo-Aristót., *Mirabilia* 8; Eliano, *Hist. anim.* III 10; Plinio, *Hist. nat.* VIII 133.

elefantes va de camino y uno de ellos cae en un hoyo, los demás acarrean maderas y piedras y las lanzan al interior hasta llenar la cavidad de la zanja, de forma que aquél pueda salir con facilidad. Cuenta también Juba que los elefantes ruegan de forma espontánea a los dioses, purificándose en el mar y reverenciando al sol naciente con su trompa, que le-
C vantan a modo de manos suplicantes[77]. De ahí que sea el animal más caro a la divinidad, como pudo atestiguar Tolomeo Filopátor; y es que tras vencer a Antíoco quiso honrar de forma espléndida a la divinidad, así que entre otras muchas ofrendas para conmemorar la batalla, sacrificó a cuatro elefantes. Pero como más tarde le acometieran de noche sueños en los que el dios le amenazaba encolerizado por aquel sacrificio aberrante, no escatimó medios de apaciguarlo, entre ellos la erección de cuatro elefantes de bronce a modo de compensación por los que había mandado matar[78].

No les andan a la zaga los leones en lo que respecta a sociabilidad. En efecto, los ejemplares jóvenes llevan consigo de cacería a los que son ya lentos y viejos, y cuando éstos están fatigados, se tumban a esperar mientras los otros
D cazan; y si los jóvenes capturan alguna pieza, llaman a los otros profiriendo un rugido parecido al mugido de un ternero; tan pronto como los viejos lo oyen se presentan en el lugar para consumir la presa en común[79].

---

[77] Juba, rey de Mauritania (muerto hacia el 23 d. C.), escribió numerosas obras en griego, todas perdidas; los fragmentos aparecen recogidos en Jacoby, *Fragm. Gr. Hist.* III (fr. 51a y 53 para el pasaje que nos ocupa). Cf. también Plinio, *Hist. nat.* VIII 1-3, 24; Eliano, *Hist. anim.* VI 61, VII 44; Orígenes, *Contra Celso* IV 88.

[78] Tolemeo Filopátor fue rey de Egipto entre 221 y 205 a. C.; derrotó al seléucida Antíoco III en la batalla de Rafia (217 a. C.).

[79] Cf. Eliano, *Hist. anim.* IX 1.

18. Los amores de muchos animales son salvajes y enloquecidos, pero los de muchos otros tienen un refinamiento casi humano y un trato sexual no desprovisto de gracia. Tal era el del elefante de Alejandría que rivalizaba con Aristófanes el gramático, pues ambos estaban enamorados de la misma vendedora de flores; y el elefante no se quedaba atrás a la hora de hacer manifiesto su amor, pues cada vez que pasaba por el mercado le traía frutas, se quedaba largo rato junto a ella y metiéndole la trompa por dentro de las ropas a modo de mano, le acariciaba suavemente la flor de sus pechos[80].

Y la serpiente que se enamoró de la mujer de Etolia se E
pasaba la noche junto a ella, deslizándose por su piel y enroscándose sin hacerle el menor daño, ni queriendo ni sin querer; eso sí, con gran decencia, al amanecer solía retirarse. Tal era lo que hacía el animal una y otra vez, hasta que los parientes de la mujer la trasladaron a otro lugar más apartado. En las tres o cuatro noches siguientes no se llegó el animal ante ella, aunque lo más probable es que anduviera por allí errante en su busca; pero mal que bien acabó de algún modo por dar con ella, y la rodeó pero no con la suavidad acostumbrada sino de un modo algo más brusco, apretándole los brazos contra el cuerpo con los
anillos y fustigándole las pantorrillas con el extremo de la F
cola, aunque el enojo de que daba muestras era más bien leve y cariñoso, con más indulgencia que afán de castigar. En cuanto al ganso enamorado de un muchacho en Egio y al carnero que ardía en deseos por Glauca la citarista, dado que son casos célebres y que supongo que estáis ya satu-

[80] El gramático en cuestión es Aristófanes de Bizancio, director de la Biblioteca de Alejandría entre *c.* 194 y 180 a. C. Cf. también Plinio, *Hist. nat.* VIII 13 y Eliano, *Hist. anim.* I 38.

rados con tantas historias al respecto, en vista de ello los pasaré por alto[81].

19. Y me parece que los estorninos, cuervos y loros, que aprenden a hablar y ofrecen a sus maestros un flujo
973A vocal tan maleable e imitativo para entrenar y educar, son defensores y abogados de los demás animales en lo relativo a la capacidad de aprendizaje, haciéndonos ver de algún modo que están dotados tanto de facultad de expresión como de voz articulada; por lo que es una gran ridiculez someterlos a comparación con aquellos otros animales que ni siquiera tienen voz suficiente para aullar o gemir[82]. Y de cuánta es la musicalidad y la gracia que hay en sus gorjeos espontáneos y no aprendidos, dan testimonio nuestros poetas más elocuentes y armoniosos cuando comparan sus más dulces poemas y canciones con los cantos del cisne y del ruiseñor. Y puesto que la capacidad de enseñar denota más racionalidad que la de aprender, hay sin más que hacer caso a Aristóteles cuando dice que
B los animales también hacen lo primero: pues en efecto, se pudo ver a un ruiseñor enseñando a cantar a su polluelo. Apoya también su afirmación el hecho de que los ejemplares que han sido capturados de pequeños y criados lejos de sus madres canten peor; y es que los que se crían con ellas reciben enseñanza y aprenden no a cambio de dinero ni por deseos de gloria, sino por el placer de rivalizar en el

---

[81] Eliano, *Hist. anim.* VI 17, cuenta la misma historia con una joven de Judea; sobre los otros dos casos, cf. Filón, *De animal.* 66; Plinio, *Hist. nat.* X 51; Eliano, *Varia historia* IX 39, *Hist. anim.* V 29, VIII 11 (otros ejemplos de animales enamorados de personas); Ateneo, XIII 606 c.

[82] Cf. Plinio, *Hist. nat.* X 117, 121; Eliano, *Hist. anim.* VI 19, XIII 18.

canto, más preocupados por la hermosura de la voz que no por su utilidad[83].

Y a este respecto puedo contaros una historia que oí de labios de numerosos griegos y romanos, presentes en el caso. Un barbero de Roma, que tenía su establecimiento delante del recinto que llaman «Mercado de los griegos», tenía C consigo un arrendajo que era un prodigio por la variedad de tonos y de modulaciones de que era capaz; reproducía tanto las palabras humanas como los ruidos de animales y los sonidos de instrumentos, y ello sin que mediara coacción, sino que se había habituado a ello y tenía a honra no dejar sonido sin pronunciar o imitar. Y bien, sucedió que llevaban a enterrar a un hombre rico al son de numerosos clarines, y los músicos, haciendo una parada donde la barbería, como era costumbre, pasaron largo rato tocando, ante la aprobación y las solicitaciones del público. Pero a partir de ese día el arrendajo quedó mudo y sin habla, sin emitir siquiera su propia voz para sus necesidades naturales. Así que los que D antes habían admirado su voz estaban ahora aun más admirados de su silencio, al pasar junto al lugar enmudecido y privado del sonido acostumbrado. Se sospechaba de algún envenenamiento por parte de los compañeros de gremio del barbero; pero la mayoría conjeturaba que los clarines habían afectado el oído del animal, y que la audición había provocado la extinción de la voz. Pero no era ni lo uno ni lo otro, sino, a lo que parece, ascesis y retiro interior de la facultad imitativa, como si ésta estuviera poniendo a punto y preparando el instrumento de la voz; pues de repente volvió por sus fueros y estalló, pero no con aquellas antiguas imitacio-

[83] El pasaje de ARISTÓTELES al que se alude es *Hist. anim.* 536b18; cf. también *Hist. anim.* 608a15; ELIANO, *Hist. anim.* III 40; PLUTARCO, *Grilo* 992B-C, en este mismo volumen.

E nes acostumbradas, sino emitiendo las melodías de los clarines con sus mismos compases y marcando todas las variaciones, ritmos y notas[84]. Así que, como decía, la capacidad autodidacta de los animales es mayor indicio de inteligencia que su facilidad para aprender de otros.

Con todo, me parece que no puedo dejar de contar al menos una habilidad canina que pude contemplar en Roma. Se trataba de un perro que participaba en una pantomima con una trama dramática y varios personajes, y el animal ejecutaba las acciones que convenían a las vicisitudes y situaciones argumentales. Entre otras cosas, experimentaban en él una droga hipnótica, pero que se suponía era letal; el perro aceptaba el pan en el que supuestamente estaba mez-
F clada la droga, se lo comía y al poco rato parecía que empezaba a temblar, que perdía pie y se amodorraba, hasta que finalmente se estiraba y quedaba como cadáver, dejando que lo arrastraran y lo llevaran de un sitio a otro, de acuerdo con las indicaciones argumentales. Y cuando, a través de lo que se decía y hacía, comprendía llegado el momento, lo primero empezaba a moverse pausadamente, como el que sale de un sueño profundo, levantaba la cabeza y lanzaba una mirada
974A en derredor; a continuación, ante el asombro del público, se ponía en pie, se dirigía hacia la persona apropiada y empezaba a hacerle zalemas entre muestras de contento y de alegría, lo que conseguía emocionar a todos los presentes, incluido el César (y es que el viejo Vespasiano estaba presente en el teatro de Marcelo).

20. Y quizá resulte ridículo nuestro afán por exaltar la capacidad de aprendizaje de los animales, cuando Demócrito demuestra que los hombres hemos sido discípulos su-

---

[84] Cf. Porfirio, *Sobre la abstinencia* III 2; Eliano, *Hist. anim.* VI 19.

yos en cuestiones de la máxima importancia: de la araña en el arte de hilar y remendar, de la golondrina en la construcción de viviendas y de los melodiosos cisnes y ruiseñores en el canto imitativo[85].

Y de los tres aspectos de la medicina[86], vemos en los animales una porción notable de cada uno. Que no sólo ha- B
cen uso de las drogas curativas, como las tortugas cuando comen orégano o las comadrejas ruda después de haber devorado una serpiente; los perros se purgan a sí mismos con cierta hierba cuando están rabiosos; la serpiente afina y aguza con hinojo su vista que flaquea. La osa, cuando sale de su guarida, lo primero que come es aro silvestre, pues su acritud abre su intestino, que se ha quedado apelmazado; otras veces, cuando siente náuseas, se dirige a los hormigueros, se sienta y saca su lengua reluciente y suave, llena de dulce saliva, hasta que se llena de hormigas, pues su ingestión la C
alivia[87]. Los egipcios dicen que han observado e imitado la lavativa del ibis cuando se purga con salmuera; y los sacerdotes se purifican con el agua de la que ha bebido el ibis, pues si el agua está envenenada o es insana por cualquier razón, el animal no se acerca a ella[88].

No sólo eso: algunos animales se cuidan absteniéndose de comida, como los lobos y leones que, cuando están saciados de carne, se mantienen en reposo tumbados, calen-

---

[85] Demócrito, fr. B 154 Diels-Kranz; cf. también Lucrecio, V 1379-1380 (invención de la música), además de los pasajes anteriores de esta misma obra (966D-E, 973A).

[86] A juzgar por lo que sigue, serían la farmacopea (uso de drogas), la dieta (régimen general de vida) y la cirugía.

[87] Cf. Aristót., *Hist. anim.* 612a24-29, 31, 612a6, 611b35, 600b11; Ant. Caristo, 34 (40); Plinio, *Hist. nat.* VIII 98-99, 129; Eliano, *Hist. anim.* III 5, IV 14, VI 12, V 46, VIII 9, IX 16, VI 3.

[88] Cf. Plinio, *Hist. nat.* VIII 97; Eliano, *Hist. anim.* II 35, VII 45 (el ibis era animal sagrado entre los egipcios).

tándose al sol. Dicen también que si a una tigresa se le da un cabritillo, se mantiene a dieta y no come durante dos días,
D hasta que al tercero le entra hambre y pide alguna otra cosa de comer, llegando incluso a destrozar la jaula, pero al cabritillo ni lo toca, pues lo considera ya como un familiar compañero de cautiverio[89].

Todavía más, cuentan que los elefantes conocen la cirugía, pues colocándose junto a los heridos les extraen fácilmente los dardos, lanzas y flechas, sin desgarrar la carne ni provocar daño alguno. Y las cabras de Creta, al expulsar sin dificultad las flechas cuando comen el díctamo, dieron a las preñadas una lección sobre las propiedades abortivas de la planta, pues cuando están heridas no van en búsqueda y persecución de otra cosa que no sea díctamo[90].

21. Pero todo esto, con ser admirable, no lo es tanto si se compara con las criaturas que comprenden el número y son
E capaces de contar, como es el caso de las vacas de las cercanías de Susa. Allí están regando el parque real por medio de un sistema de baldes giratorios, cuyo número está fijado; y es que cada vaca levanta cada día cien baldes, pero no más, ni por inadvertencia ni aunque se intente forzarlas a ello. Es más, muchas veces tratan los hombres de sobrepasar el número, a ver qué pasa, pero el animal, una vez que ha cumplido con lo establecido, se detiene y no sigue adelante;

[89] Cf. Eliano, *Hist. anim.* VI 2.

[90] Cf. Eliano, *Hist. anim.* VII 45; Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana* II 16 (los elefantes); Aristót., *Hist. anim.* 612a3; Teofrasto, *Historia de las plantas* IX 16, 1; Ant. Caristo, 30 (36); Plinio, *Hist. nat.* XXV 92; Eliano, *Varia historia* I 10 (las cabras).

tal es la exactitud con la que lleva la cuenta y recuerda el total, como dejó escrito Ctesias de Cnido[91].

Los libios se burlan de los egipcios porque éstos cuentan la historia de que el antílope órix emite una voz el mismo F
día y a la misma hora en que surge en el cielo la estrella que ellos llaman Sotis y nosotros el Perro y Sirio; y es que dicen que todas sus cabras al unísono, cuando el astro alcanza exactamente la altura del sol, se vuelven hacia allí y quedan mirando a oriente, y que esto es el indicio más seguro de su retorno cíclico, y que concuerda en grado sumo con sus tablas matemáticas[92].

22. Pero para que mi discurso acabe con el colofón de- 975A
bido, ea, saquémonos el último as[93] y hablemos brevemente del sentido de la divinidad y del poder adivinatorio de los animales. En efecto, no es una rama menor ni oscura de la adivinación, antes al contrario, una importante y antiquísima, aquella que recibe el nombre de «auspicios»[94]; pues la aguda capacidad de los pájaros de comprender y de dar una respuesta versátil a cualquier manifestación, le permite a la divinidad servirse de ellos a modo de instrumento y provocar sus movimientos, sus voces, sus gritos, sus formaciones que son unas veces de signo contrario y otras de signo favo-

---

[91] Ctesias residió en la corte de Artajerjes II (1.ª mitad del siglo IV a. C.) y escribió sobre Persia y la India (éste es el fr. 53 de JACOBY); la misma anécdota aparece en ELIANO, *Hist. anim.* VII 1 (cf. también IV 53).

[92] Cf. PLINIO, *Hist. nat.* II 107; ELIANO, *Hist. anim.* VII 8; ANT. CARISTO, 60 (66).

[93] Literalmente, «movamos la (ficha) de la (línea) sagrada», expresión proverbial que se refiere a un juego parecido a las damas (cf. también *Moralia* 783B, con las explicaciones de M. CUVIGNY en su ed. francesa de Belles-Lettres), y cuyo sentido es el que refleja nuestra traducción.

[94] En griego *oiōnostikḗ* (recuérdese que *auspicium* procede de *auis* y de *-spicio*, «observación de[l vuelo de] las aves»).

rable, como los vientos; unas veces para detener, otras para enderezar y llevar a buen puerto acciones y empresas. Por
B eso Eurípides llama a los pájaros, de forma genérica, «heraldos de los dioses»; y Sócrates dice en concreto que se tiene a sí mismo por «compañero de esclavitud de los cisnes»[95]. Así como, también entre los reyes, Pirro gustaba que se le llamase «Águila» y Antíoco «Halcón»; mientras que, cuando queremos injuriar o hacer mofa de los necios e ignorantes, los llamamos «peces»[96].

Y en fin, que mientras son innumerables las señales de origen divino que nos muestran y significan los animales terrestres y voladores, el abogado de los marinos no puede aducir ni un solo caso semejante, pues son todos ellos mudos y ciegos para prever el futuro, por lo que han sido arrojados a la región titánica y sin dioses, como si dijéramos al lugar de los impíos, donde la parte racional e inteligente del
C alma se ha extinguido, y con una última porción de sensibilidad, desfigurada y como anegada, más parecen dar boqueadas que estar vivos.

23. HERACLEÓN.— No frunzas el ceño, querido Fédimo, y anímate a defendernos a los animales marinos e isleños; que a estas alturas la discusión ya no es cosa de niños, sino una formidable contienda y un debate al que sólo le falta la tribuna y el estrado.

FEDIMO.— Lo que es a todas luces, Heracleón, es una encerrona preparada con mala fe; que estando como estamos todavía con la resaca de ayer, este señor, bien sobrio, como ves, ha lanzado su ataque con premeditación. Pero no

95 En PLATÓN, *Fedón* 85 b; en el *Ión* 158, EURÍPIDES utiliza la expresión «heraldo de Zeus» (Plutarco está sin duda citando de memoria).

96 Cf. *Vida de Pirro* 10, 388 a; ELIANO, *Hist. anim.* VII 45.

ha lugar buscarse excusas; que siendo como soy devoto de Píndaro no quiero oír aquello de

Cuando el combate se presenta, buscar excusas D
precipita la virtud en un profundo abismo[97].

Así que tenemos mucho tiempo disponible, y no será esta compañía la que esté inactiva, sino nuestros perros y caballos, nuestras redes y jábegas todas, ya que hoy, a causa de la discusión, se ha concedido una tregua general a todos los animales, por tierra y por mar. Pero no temáis, que dispondré de ese tiempo con moderación, sin traer a colación opiniones de filósofos, ni cuentos egipcios, ni narraciones no comprobadas de indios o de libios; pero de cuantos casos pueden verse por doquier y merecen crédito a los ojos, siendo testigos los que viven del trabajo en el mar, de éstos presentaré aquí unos pocos.

Bien es verdad que los ejemplos terrestres no presentan E ningún obstáculo, pues la tierra ofrece a la percepción la posibilidad de una investigación abierta; mientras que el mar ofrece poco para la observación, y aun eso con dificultad, al tiempo que esconde los nacimientos y el desarrollo de la mayoría de sus criaturas, sus ataques y defensas recíprocas, en los que se dan no pocas muestras de inteligencia, de memoria y de sociabilidad, pero que al quedar ignoradas perjudican nuestra argumentación.

Además, los animales terrestres, debido a su parentesco y comunidad de hábitat con los hombres, están de algún modo imbuidos de sus costumbres y disfrutan de la crianza, del aprendizaje y de la imitación, que suaviza toda su aspereza y hosquedad, como cuando se mezcla agua dulce con salada, y su poca inteligencia y su indolencia se reavivan y F

[97] Fr. 228 Snell-Maehler.

despiertan en sus contactos con el hombre. Mientras que la vida de los animales marinos, separada del trato con el hombre por poderosas limitaciones y carente de elementos
976A importados o de costumbres propias de aquél, es peculiar, autóctono y sin mezcla de costumbres foráneas no por su naturaleza, sino por su ubicación.

Su naturaleza, en efecto, acepta y retiene cuantas enseñanzas lleguen hasta ella, y así se da el caso de muchas anguilas acostumbradas al hombre, como las que llaman sagradas en Aretusa, o de peces por doquier que obedecen al oír sus nombres; como cuentan de la morena de Craso, que al morir provocó el llanto de su dueño; y como en cierta ocasión Domicio le dijese: «¿No es cierto que lloraste a tu morena muerta?», le respondió: «¿No es cierto que tú enterraste a tres esposas y no lloraste a ninguna?»[98].

Y los cocodrilos no sólo reconocen la voz de los sacer-
B dotes cuando los llaman, y toleran que les toquen, sino que incluso abren sus fauces y presentan sus dientes para que se los limpien con la mano o se los froten con trapos. Hace poco llegó el excelente Filino de un viaje por Egipto y nos contó que había visto en Anteópolis a una anciana durmiendo sobre un camastro al lado de un cocodrilo, que estaba allí tendido con la mayor compostura.

De antiguo se cuenta la historia de cómo, al invocar el rey Tolomeo al cocodrilo sagrado y no hacerle éste caso ni obedecer a sus exhortos y requerimientos, los sacerdotes fueron de la opinión de que aquello era un augurio de su muer-
C te, que no tardó en llegarle[99]; así que la raza de los acuáticos

[98] La misma anécdota en Eliano, *Hist. anim.* VIII 4 (M. Licinio Craso, triunviro con César y Pompeyo, murió en 53 a. C. luchando contra los partos). La fuente Aretusa estaba cerca de Siracusa (Sicilia).

[99] Lo mismo en Eliano, *Hist. anim.* VIII 4 (no se especifica de qué Tolemeo se trata).

tampoco es ajena ni está desprovista de las dotes adivinatorias que en tanta estima tienes. Como que he oído decir que en Sura, una aldea de Licia entre Felo y Mira, se sientan a observar los movimientos natatorios, las escapadas y persecuciones de los peces y por ese medio practican una adivinación con sus reglas y su sistema, como se hace con las aves[100].

24. Pero baste con estos ejemplos para mostrar que no se trata de una raza que nos sea completamente extraña o indiferente. En cuanto a su inteligencia natural y sin mezcla, una gran prueba de ello es su comportamiento habitual; que no hay animal nadador (exceptuando a los que se adhieren a las rocas o crecen sobre ellas) que sea para el hombre tan accesible y fácil de capturar sin esfuerzo como lo son los D
burros para el lobo, las abejas para el abejaruco, las cigarras para las golondrinas; o las serpientes para los ciervos, pues se dejan arrastrar por éstos con facilidad (y así su nombre se ha derivado no de su ligereza sino del hecho de arrastrar a la serpiente)[101].

También el cordero atrae la atención del lobo con su pisada, y dicen que un gran número de animales, pero especialmente los monos, se acercan al leopardo atraídos por su olor[102]. Pero entre la casi totalidad de animales marinos cualquier sensación es sospechosa y pone en inteligente guardia

---

[100] Cf. ELIANO, *Hist. anim.* VIII 5.

[101] Se trata de una etimología disparatada —como casi todas las de los escritores antiguos—, según la cual *élaphos* («ciervo») procedería de *hélxis* («arrastre») y *óphis* («serpiente»); tampoco tiene nada que ver *élaphos* con *elaphrós* («ligero»); cf. CHANTRAINE, *Dict. étymol. de la langue grecque*, s. v. Véase también ELIANO, *Hist. anim.* II 9.

[102] Cf. ARISTÓT., *Hist. anim.* 612a13; ANT. CARISTO, 31 (37); PLINIO, *Hist. nat.* VIII 62; ELIANO, *Hist. anim.* V 40.

contra los ataques, de modo que ha hecho de la pesca un asunto nada sencillo ni de poca monta, antes bien necesitado de toda clase de instrumentos y de trucos, astucias y engaños contra ellos.

E Y todo ello está a la vista en ejemplos de lo más accesible. Así, nadie quiere una caña de pescar que sea gruesa, por más que se necesite resistencia para contrarrestar los tirones de las presas, sino que prefieren escoger la caña fina, para que no proyecte una sombra demasiado ancha que despierte sus sospechas. Tampoco dan muchas vueltas al sedal al hacer la lazada ni le dan grosor, pues también en esto ven los peces indicio de engaño. Y se las arreglan para que las crines destinadas al anzuelo resulten lo más blancas posible,
F pues así pasan más desapercibidas en el mar debido al parecido del color. Y lo que dice el poeta:

La diosa se lanzó a lo profundo, como desciende el plomo
asido al cuerno [kéras] de un buey montaraz
que lleva la muerte a los voraces peces,

algunos lo malinterpretan creyendo que los antiguos utilizaban pelo de buey para sus sedales; pues, dicen, también se llama *kéras* al pelo, y por eso se dice *keírasthai* (cortarse el
977A pelo) y *kourá* (mechón); y que el *keroplástēs* de Arquíloco es uno que se preocupa mucho por el arreglo y el aspecto del cabello[103]. Pero no es verdad, pues de lo que se sirven es de crines de caballo que les quitan a los machos; y es que las yeguas, al mojarlas con la orina, las hacen más frágiles.

---

[103] El pasaje antes citado es *Ilíada* XXIV 80-82 (la diosa en cuestión es Iris, que va a visitar a Tetis al fondo del mar); el de Arquíloco es el fragmento 59 D. No parece que haya ninguna relación etimológica entre *kéras* («cuerno») y la raíz de *keírō* («rasurar») y *kourá* («mechón»); en cuanto al *keroplástēs* de Arquíloco, sería «uno que se arregla el pelo dándole forma de cuernos», según Liddell-Scott.

Aristarco[104] dice que no hay en esos versos nada de rebuscado o de extraño, sino que en realidad los pescadores colocan, antes del anzuelo, un trocito de cuerno en torno a la línea, pues si los peces se encuentran con otra cosa la devoran. Utilizan anzuelos redondeados para los mújoles y atunes, que tienen la boca pequeña, pues el anzuelo más recto despierta sus sospechas; y muchas veces el mújol, desconfiando incluso del redondeado, se pone a nadar en torno suyo, sacudiendo el cebo con golpes de cola y mordisqueando los fragmentos que se desgajan; y si no puede hacerlo, cierra la B boca, frunce el morro, coge el cebo con la punta de los labios y se larga[105].

La lubina, más valiente que el elefante, se arranca ella misma, sin ayuda, el anzuelo en que ha mordido, ensanchando la herida con movimientos de cabeza en una y otra dirección y soportando el dolor del desgarramiento, hasta que consigue expulsar el anzuelo. La zorra de mar, por su parte, no suele acercarse al anzuelo sino que rehuye el engaño; pero cuando la cogen, al punto se da la vuelta, pues su elasticidad y flexibilidad naturales le permiten cambiar e imprimir un giro a su cuerpo de tal modo que las partes interiores se convierten en exteriores y así consigue desprenderse del anzuelo[106].

25. Así que estos animales demuestran un conocimiento C que se sabe usar con habilidad y destreza cuando el mo-

---

[104] Los manuscritos dicen «Aristóteles», pero no hay ni rastro de nada parecido en las obras del filósofo; «Aristarco» (el filólogo alejandrino, comentarista de Homero) es conjetura de A. Platt. Cf. el escolio a este pasaje de la *Ilíada*.

[105] Cf. Opiano, *Hal.* III 520; Ovidio, *Hal.* 38 ss.

[106] Opiano, *Hal.* III 128 ss.; Ovidio, *Hal.* 39-42; Eliano, *Hist. anim.* IX 12.

mento lo requiere; pero hay otros que junto con la inteligencia dan muestras de sociabilidad y de amor mutuo, como las cabrillas y los escaros. En efecto, cuando un escaro se ha tragado el anzuelo, sus congéneres allí presentes se lanzan sobre el sedal y lo cortan a mordiscos; asimismo, cuando han caído unos en las redes, vienen otros por fuera para ofrecerles la cola, y mordiéndolas los primeros con decisión consiguen que los otros los arrastren y saquen fuera de la red. Aún mayor es el denuedo con que las cabrillas socorren a sus congéneres, pues poniendo sus lomos contra el sedal y erizando sus ásperas espinas tratan de aserrarlo y cortarlo[107].

D Sin embargo, no sabemos de ningún animal terrestre —oso, jabalí, leona o leopardo— que se atreva a defender a otro en peligro. Es verdad que en los anfiteatros los animales de la misma especie se congregan en el mismo punto y se apelotonan formando un círculo, pero ni saben ni tienen la intención de socorrerse unos a otros, antes bien, huyen y se apartan lo más que pueden de un congénere herido o moribundo. En cuanto a lo de los elefantes que acarrean materiales a las zanjas y proporcionan al compañero caído una rampa por la que subir, amigo, se trata de una historia realmente extravagante y peregrina, que parece que quiere imponernos su credibilidad por el hecho de figurar en el es-
E crito de un rey (me refiero a los libros de Juba[108]); y en caso de ser cierta lo que demuestra es que muchos animales marinos, en lo que a sociabilidad e inteligencia se refiere, no le van en absoluto a la zaga al más espabilado de los terrestres. Pero acerca de su sociedad tendremos pronto ocasión de hacer una exposición especial.

---

[107] Cf. Eliano, *Hist. anim.* I 4; Opiano, *Hal.* III 323 ss.; Ovidio, *Hal.* 46 ss.

[108] Cf. antes, 972B y nota 77.

26. Los pescadores, observando que la mayoría de los peces se sacuden de los anzuelos con contorsiones como las de los luchadores, recurrieron a la fuerza, como los persas con sus redes de arrastre, en las que de nada sirve a sus ocupantes la inteligencia o la astucia para escapar. Pues con esparaveles y con redes redondas se capturan los mújoles y las doncellas, las bremas y los sargos, los gobios y las lubinas; y los llamados peces de red —salmonetes, doradas y raños— los cogen al arrastre con redes y traínas que con razón Homero llamó de forma genérica *panágra*[109]. Pero hasta contra ellas tienen recursos los fices, así como la lubina; que ésta, cuando percibe que se acerca la red barredera, abre con fuerza y hace a golpes un hueco en el suelo; y cuando ha hecho suficiente sitio para que pase la red por encima, se mete dentro y se queda quieta hasta que pase[110].

Cuando el delfín se siente atrapado en los copos de la red, aguarda contento, sin turbarse, y es que puede sin esfuerzo darse un banquete con los innumerables peces allí presentes; y cuando está ya cerca de la orilla, muerde la red y escapa. Y 978A
si no escapa a tiempo, la primera vez no le pasa nada malo, sólo le cosen en el lomo unas varillas de junco y lo dejan libre; pero si lo vuelven a capturar, lo reconocen por las costuras y lo castigan apaleándolo. Pero esto rara vez ocurre, pues al perdonárseles la primera vez, la mayoría quedan agradecidos y en lo sucesivo se guardan de portarse mal[111].

Y entre los muchos ejemplos posibles de cautela, prevención y fuga, no sería justo que nos olvidáramos de la sepia. Tiene este animal alrededor del cuello la llamada *mytis*, llena de un líquido negruzco que llaman «tinta»; y cuando

---

[109] En *Ilíada* V 487 (etimológicamente *panágra* significa «que lo atrapa todo»).

[110] Cf. Opiano, *Hal.* III 121-126.

[111] Cf. Eliano, *Hist. anim.* XI 12.

B se ve atrapada, suelta el líquido para así, enturbiando el agua y haciendo la oscuridad en torno suyo, escurrirse y sustraerse a la vista del pescador; imitando en esto a los dioses de Homero, que muchas veces, cuando quieren salvar a alguno, lo arrastran y arrebatan «en espesa nube»[112]. Pero basta ya de este asunto.

27. Su habilidad para el ataque y la captura se puede observar en las argucias de muchas especies. Así la estrella de mar, sabedora de que disuelve y hace fundirse a todo aquello que entra en contacto con ella, presenta su cuerpo sin importarle que la toquen los que pasan a su lado o se le acercan. Y sin duda conocéis la capacidad del pez torpedo
C de paralizar no sólo a los que lo tocan, sino que incluso a través de la red provoca un fuerte entumecimiento en las manos de los que la están sujetando. Y algunos que han llevado más lejos el experimento cuentan que, si llega vivo a la orilla y se le rocía con agua desde lo alto, uno puede percibir cómo la afección sube hasta la mano y debilita su sensibilidad, según parece, a través del agua que previamente ha sufrido un cambio y se ha visto afectada. Así pues, como tiene una percepción instintiva de esta capacidad, no se enfrenta a luchar con nadie ni se expone al peligro, sino que, trazando círculos en torno a su presa, va soltando sus descargas a modo de dardos, intoxicando primero el agua y
D después al animal a través de aquélla, sin que la presa pueda defenderse ni escapar, pues es como si unas cadenas lo retuvieran y lo dejaran clavado al sitio[113].

---

[112] Por ejemplo, en *Ilíada* V 345; sobre la sepia, cf. Aristót., *Hist. anim.* 612b29 ss.; Opiano, *Hal.* III 156-165; Ovidio, *Hal.* 19-22; Plinio, *Hist. nat.* IX 84; Eliano, *Hist. anim.* I 34.

[113] Sobre la estrella de mar, cf. Aristót., *Hist. anim.* 548a7; Ant. Caristo, 82 (88); Plinio, *Hist. nat.* IX 183; Eliano, *Hist. anim.* IX 22.

Al llamado «pescador» lo conoce mucha gente y su nombre le viene de su actividad; y Aristóteles dice que también la sepia hace uso de esta habilidad: que deja caer a modo de sedal una especie de tentáculo que le sale del cuello y que está naturalmente preparado para, con la mayor facilidad, extenderse a lo largo cuando el animal lo relaja y para enrollarse de nuevo sobre sí mismo cuando lo recoge. Pues bien, cuando la sepia ve en las cercanías algún pececillo, le da a morder el tentáculo y poco a poco, sin que se dé cuenta, lo va enrollando y acercándoselo, hasta que el pececillo, pegado al tentáculo, está al alcance de su boca[114].

En cuanto al cambio de color de los pulpos, Píndaro le E
dio celebridad al decir:

a la piel de un animal marino
pegado a la roca parécete al sumo
en tu mente, cuando trates con cualquier ciudad[115];

y lo mismo Teognis:

Aprópiate la manera de ser del pulpo retorcido, que se muestra semejante a la roca a que está adherido[116].

Pues lo que es el camaleón no cambia de color con una intención precisa ni para ocultarse, sino que su mutación es en vano, provocada por el miedo, siendo como es naturalmente

---

Sobre el pez torpedo, cf. Aristót., *Hist. anim.* 620b19; Ant. Caristo, 48 (53); Opiano, *Hal.* II 56-85, etc.; Eliano, *Hist. anim.* IX 14.

[114] Cf. Aristót., *Hist. anim.* 620b11 ss. (sobre una rana llamada «pescadora»); Ant. Caristo, 47 (52); Opiano, *Hal.* II 86 ss., 120 ss.; Eliano, *Hist. anim.* IX 24 (también de una rana).

[115] Fragmento 43 (en Píndaro, *Obras y fragmentos,* en esta misma colección).

[116] Teognis, 215-216 (trad. de F. Rodríguez Adrados).

tímido y acobardado. Y esto es congruente con la abundancia de aire, como dice Teofrasto[117]; pues prácticamente todo
F el cuerpo del animal está ocupado por los pulmones, lo que demuestra su naturaleza esencialmente aérea y por eso mismo su fácil disposición a los cambios de color. Mientras que el cambio en el pulpo es activo, no meramente pasivo; pues cambia por previsión, sirviéndose de este expediente para no ser visto por aquellos a los que teme y para atrapar a los que constituyen su dieta: con su treta captura a estos últimos, que no se dan a la fuga, y escapa él mismo de los primeros, que pasan de largo. Y es mentira eso que dicen de que se come sus propios tentáculos; pero es verdad que tiene miedo de la morena y del congrio, que se lo hacen pasar mal sin que él pueda hacerles nada, pues se escurren de entre sus tentáculos[118].

979A La langosta, por su parte, vence con facilidad cuando la morena o el congrio han caído en sus pinzas, pues su tersura de nada les sirve contra la aspereza; pero si el pulpo lanza sus tentáculos al interior de la langosta ésta perece. Tal es el ciclo recurrente de mutuas persecuciones y fugas que la naturaleza les ha dispuesto para que se afanen en la competición y ejerciten su destreza e inteligencia.

28. Bien es cierto que Aristotimo nos ha hablado de cierta previsión de los vientos por parte del erizo de tierra, así como de su admiración por el vuelo en formación triangular de las grullas; pero yo voy a presentar no a un solo erizo de Cícico o de Bizancio, sino al conjunto entero de los

---

[117] Teofrasto, fr. 189 Wimmer.

[118] Cf. Aristót., *Hist. anim.* 622a9 ss., 590b15 ss.; Ant. Caristo, 25 (29-30), 92 (99); Opiano, *Hal.* II 232 ss., 253 ss., 287; Ovidio, *Hal.* 31-37; Eliano, *Hist. anim.* I 32, IX 25. Sobre el pulpo que se come sus propios tentáculos, véase *supra,* 965E-F.

erizos de mar, que, cuando notan la proximidad de la tor- B
menta y la marejada, se lastran a sí mismos con piedrecillas, para que así, cuando arrecie el oleaje, su liviandad no les haga volcar ni se vean arrastrados, sino que puedan aguantar firmes en el sitio con sus guijarros [119].

En cuanto al cambio de vuelo de la grulla para hacer frente al viento, no se trata de algo propio de una sola especie, sino que esto es algo que todos los peces entienden, y así nadan siempre contra el oleaje y la corriente, cuidándose de que ésta, al venirles por la espalda, no haga desplegarse sus escamas y dañe así su cuerpo al dejarlo al descubierto y hacerlo más áspero. De ahí que siempre se mantengan con
la parte delantera mirando al frente; pues así el mar, hen- C
diéndose contra sus cabezas, mantiene cerradas sus branquias y se desliza suavemente por la superficie, haciendo presión sobre la piel irregular en vez de encresparla. Pues bien, como decía, esta actitud es común en los peces, excepto en el esturión; de éste dicen que nada a favor del viento y la corriente sin temor al rozamiento de sus escamas, ya que éstas no se solapan mirando a la cola [120].

29. El atún es tan sensible al equinoccio y al solsticio que, sin necesidad de tabla astronómica alguna, puede instruir hasta al hombre; y es que, donde quiera que le sorprenda el solsticio de invierno, en esa misma zona se queda y
pasa el tiempo hasta el equinoccio [121]. En cuanto al ingenio- D
so expediente de la grulla —lo de sujetar una piedra para que si la deja caer se despierte con el golpe—, ¡cuánto más ingenioso, querido amigo, es lo del delfín, al que

---

[119] Cf. Filón, *De animal.* 65; Opiano, *Hal.* 225-231; Plinio, *Hist. nat.* IX 100; Eliano, *Hist. anim.* VII 33.

[120] Cf. Plinio, *Hist. nat.* IX 60.

[121] Cf. Aristót., *Hist. anim.* 598b25; Eliano, *Hist. anim.* IX 42.

no le es lícito detenerse ni cesar la marcha![122].

Y es que es lo natural en él estar en movimiento constante y que el término de su movimiento coincida con el de su vida. Y cuando tiene necesidad de dormir, asciende a la superficie del mar y se deja caer boca arriba a través del abismo, adormeciéndose por efecto del vaivén de las olas, hasta que llega al fondo y toca el suelo marino; de este modo se despierta, asciende rápidamente y cuando vuelve a alcanzar la superficie de nuevo se deja caer, y tal es la clase de descanso mezclado con movimiento que se ha procura-
E do[123]. Y dicen que los atunes hacen lo mismo y por la misma razón.

Y ya que he hecho alusión hace un momento a la previsión matemática de los cambios solares por parte de los atunes, de la que es testigo Aristóteles, escucha ahora lo de sus conocimientos aritméticos[124]. Pero antes, por Zeus, los ópticos, que parece que tampoco Esquilo ignoraba, pues dice en algún lugar

torciendo el ojo izquierdo al modo del atún[125];

y es que parece que ven mal con uno de los dos. De ahí que cuando penetran en el Mar Negro se mantengan cerca de la orilla derecha, y cerca de la contraria cuando salen, demostrando una gran inteligencia y discreción al confiar siempre la protección de sus cuerpos al ojo mejor[126].

---

[122] Verso de autor desconocido.

[123] Cf. ELIANO, *Hist. anim.* XI 22.

[124] Véase *supra*, nota 121.

[125] ESQUILO, fr. 308 RADT.

[126] Cf. ELIANO, *Hist. anim.* IX 42; ATENEO, VII 301 e.

Y necesitados, según parece, de la aritmética debido a su vida social y a su mutuo afecto, llevan a tal extremo su aprendizaje que, como encuentran tanto placer en alimentarse y formar sus bancos en mutua compañía, forman siempre sus congregaciones con la figura de un cubo bien sólido, conformado por sus seis planos iguales; después empiezan a nadar manteniéndose en esta formación, un cuadrado mirando a cada lado. Y desde luego que un ojeador de atunes, si toma las medidas exactas de la superficie, puede sin más declarar a cuánto asciende el total del banco, pues sabe que su profundidad se corresponde punto por punto con su anchura y longitud[127]. F 980A

30. El mismo hecho de congregarse en bancos ha dado nombre a los bonitos, y creo que también a los atunes jóvenes[128]. En cuanto a las demás especies que manifiestamente llevan una vida social y se reúnen en bancos, no podría uno decir su número; así que pasemos mejor a aquellas que establecen relaciones particulares y simbióticas.

Uno de estos es el «guarda-pinna», que le hizo gastar a Crisipo ríos de tinta y ocupa un puesto preferente en todos sus libros, ya sean de temas naturales o morales[129]; pues no investigó acerca del «guarda-esponja», de lo contrario no lo hubiera pasado por alto. Pues bien, el «guarda-pinna» es un animal parecido al cangrejo, según cuentan, que vive en B

[127] Cf. Filón, *De animal.* 65.

[128] Etimologías sin fundamento: se quiere hacer derivar *amía* («bonito») de *a-* privativa y de *mía* («uno, una»), significando así «que no es solitario» (cf. también Ateneo, VII 278 a); y *pēlamýs* («atún joven») de *pélein* («ser») y *háma* («con, juntamente»).

[129] Recogido en *SVF,* II 729b (ver también 729, 729a, 730, y Ateneo, III 89d). Para la identificación de este animal, y de los que se citan a continuación, cf. D'Arcy Thompson, *Glossary of Greek Fishes*, págs. 200-202 (la pinna es un mejillón gigante).

compañía de la pinna y que se aposta guardando la entrada de la concha; y permite que ésta permanezca abierta de par en par hasta que se precipite en su interior algún pececillo de los que constituyen sus presas; entonces le da a la pinna un pellizco en la carne y se mete dentro, y a su vez la pinna cierra la concha, y entre los dos devoran en común la presa caída dentro del cerco[130].

A la esponja le lleva las riendas un animalillo no del tipo del cangrejo, sino muy parecido a la araña. Que no es la esponja un ser privado de vida, de sensación ni de sangre, sólo
C que, como otros muchos, vive adherido a las rocas, pero posee un movimiento propio hacia fuera y hacia dentro que se diría que requiere memoria e instrucción. Normalmente tiene poca consistencia y sus poros están relajados debido a la pereza y flojera del animal, pero cuando entra algo comestible, a la señal de su compañero los cierra y da buena cuenta de la presa; y lo que es más, si es un hombre el que se acerca o la toca, avisada por los rasponazos de su colega, es como si le entrara un escalofrío y se cerrase poniendo el cuerpo rígido y compacto, de tal modo que a los pescadores no les resulta fácil, sino muy laboriosa, la tarea de arrancarla[131].

Las púrpuras se congregan y, como las abejas, construyen juntas el «panal», en el que cuentan que se reproducen;
D atrapan las partes comestibles de las lechugas de mar y las algas que se adhieren a sus conchas, y con ellas se procuran unas a otras una especie de banquete rotativo, alternándose sucesivamente para alimentarse[132].

---

130 Cf., entre otros, Aristót., *Hist. anim.* 547b16, 28; Opiano, *Hal.* II 186-196; Eliano, *Hist. anim.* III 29.

131 Cf. Aristót., *Hist. anim.* 487b10, 548a28, b9-12; Ant. Caristo, 83 (89); Plinio, *Hist. nat.* IX 146; Eliano, *Hist. anim.* VIII 16.

132 Cf. Aristót., *Hist. anim.* 546b19 ss.

31. Pero ¿por qué habría de maravillarse nadie de la vida social de todas estas especies, cuando el animal más intratable y feroz de todos cuantos crían ríos, lagunas y mares, el cocodrilo, da admirables muestras de sociabilidad y de agradecimiento en sus tratos con el chorlito? Es éste un pájaro de las marismas y de las orillas de los ríos y vigila al cocodrilo, no alimentándose por sí mismo sino con los restos de aquél; en efecto, cuando el cocodrilo duerme y el E
chorlito advierte el acecho de la mangosta, que se reboza en el barro como un atleta en el polvo, despierta al reptil con sus gritos y picotazos. Y el cocodrilo se muestra tan manso con él que le permite introducirse en sus fauces abiertas de par en par y se complace en dejar que el ave hurgue y recoja tranquilamente con su pico los pequeños fragmentos de carne pegados entre sus dientes; y si el cocodrilo tiene ya bastante y quiere volver a cerrar la boca, inclina el morro hacia delante a modo de señal y no lo deja caer antes de que el chorlito se dé cuenta y salga volando[133].

Y el llamado «guía» es un pececillo del tamaño y el aspecto de un gobio, pero dicen que su exterior recuerda a un F
pájaro erizado de plumas debido a la aspereza de sus escamas; vive siempre junto a alguno de los grandes cetáceos y nada delante de ellos, dirigiendo la marcha para evitar que se vea atrapado en los bajíos o que se meta en alguna laguna o estrecho de los que le sea difícil salir. El cetáceo, por su 981A
parte, le sigue como la nave al timón, cambiando confiadamente de rumbo. Y cualquier otra cosa que caiga en sus fauces, sea animal, barca o piedra, está sin más perdida, se va a pique y perece, pero al pez en cuestión lo conoce y lo

[133] Cf. HERÓDOTO, II 68; ARISTÓT., *Hist. anim.* 612a20 ss.; PSEUDO ARISTÓT., *Mirabilia* 7; ANT. CARISTO, 33 (39); PLINIO, *Hist. nat.* VIII 90; ELIANO, *Hist. anim.* III 11, VIII 25. La identificación del pájaro en cuestión no es totalmente segura.

acoge en el interior de su boca como en puerto seguro; pues duerme en su interior, y mientras está descansando, el cetáceo se queda inmóvil, como un barco amarrado, y cuando el pececillo vuelve a salir, va detrás suyo sin perderlo de vista ni de día ni de noche; de lo contrario vaga sin rumbo fijo, y muchos perecen al quedar varados en tierra, como naves sin piloto. Que nosotros mismos pudimos verlo hace no mucho
B cerca de Anticira; y cuentan que hace más tiempo, tras quedar uno de estos animales varado no lejos de Buna y pudrirse, se declaró una peste[134].

Pues bien, ¿acaso está justificado comparar con estos casos de sociabilidad y compañerismo aquellas amistades que, según cuenta Aristóteles[135], se dan entre las zorras y las serpientes por su común enemistad con el águila, o las de las avutardas con los caballos porque les gusta acercarse a ellos y picotear sus excrementos?[136] Lo que es yo, ni siquiera entre las abejas o las hormigas veo una preocupación mutua que sea comparable; pues aunque todas ellas contribuyen a la común tarea, ninguna de ellas individualmente tiene consideración o interés por ninguno de sus congéneres.

32. Y aún veremos mejor la diferencia si nos fijamos en las tareas y obligaciones sociales más antiguas e importan-
C tes, las relativas a la procreación y el alumbramiento. Pues, en primer lugar, los peces que habitan en un mar que esté en

---

[134] Buna es lugar desconocido; es posible que el texto esté corrupto y que en realidad sea Bulis, como conjeturó C. O. Müller (tanto Bulis como Anticira son puertos del golfo de Corinto, en la Fócide, no lejos de Delfos ni de la Beocia natal de Plutarco). Sobre el pez en cuestión (un «pez piloto»), cf. Opiano, *Hal.* 62 ss.; Eliano, *Hist. anim.* II 13.

[135] Fr. 354 Rose.

[136] Cf. Aristót., *Hist. anim.* 610a12; Eliano, *Hist. anim.* II 28; Opiano, *Sobre la caza* II 406, etc.

las inmediaciones de una laguna o en el que desemboque algún río, cuando se disponen a desovar, remontan hasta éste o aquélla en busca de la placidez y la tranquilidad del agua dulce; y es que el agua en calma favorece el parto. Además, las lagunas y ríos suelen carecer de fieras acuáticas, de modo que así se asegura la supervivencia de la freza. Por eso un gran número de especies tienen una muy marcada preferencia por reproducirse en el Ponto Euxino, ya que en él no se crían más mamíferos marinos que un tipo poco abundante de foca y el delfín pequeño; además, la confluencia de aguas de los numerosos y caudalosos ríos que desembocan en el Ponto proporciona una mezcla apacible y apro- D piada para desovar[137].

Pero lo más digno de admiración es lo del *anthías,* al que Homero llamó «pez sagrado»; aunque hay quien cree que aquí «sagrado» está por «importante», igual que llaman «sacro» a un hueso importante o «enfermedad sagrada» a la epilepsia por su importancia; y algunos lo toman en la acepción común de «dedicado» y «consagrado».

Por su parte Eratóstenes parece referirse a la dorada con aquello de

el veloz nadador, dorado sobre las cejas, el pez sagrado[138];

pero muchos dicen que se refiere al esturión, pues es un animal escaso y nada fácil de capturar. Se deja ver con frecuencia en la costa de Panfilia; y si por ventura capturan uno, se coronan con guirnaldas y coronan también sus barcas, y según van navegando por la costa se les recibe y agasaja con mucho ruido y estruendo. Pero la mayoría conside- E

[137] Cf. Opiano, *Hal.* I 595 ss.; el Ponto Euxino es el Mar Negro.

[138] Eratóstenes, fr. 14 Hiller (Powell, *Collectanea Alexandrina,* 60, fr. 12, 3).

ra que es al *anthías* al que llaman «sagrado», y es que allí donde se divisa a uno de ellos, no hay fieras dañinas; es más, los pescadores de esponjas se sumergen confiados y confiados desovan los peces, como si tuvieran en aquél a un garante de su integridad. Es difícil dar razón de la causa de ello, si es que las fieras huyen del *anthías* como los elefantes del cerdo o los leones del gallo, o si es que hay señales que indican que un lugar está libre de fieras y el pez, que es inteligente y tiene buena memoria, conoce y tiene en consideración dichas señales[139].

33. Ahora bien, el cuidado de la prole lo comparten entre ambos progenitores; y los machos no devoran a su pro-
F pia descendencia, antes bien asisten al parto protegiendo los huevos, como ha dejado escrito Aristóteles. Otros van siguiendo a las hembras y van poco a poco rociando los huevos con su esperma, pues de lo contrario el ser engendrado no se hace grande y queda imperfecto y subdesarrollado. Un caso particular es el de los fíces, que modelan con algas una especie de nido y envuelven con él a su progenie, protegiéndola del oleaje[140].

---

[139] El *anthías* ya se ha mencionado antes, en 977C, donde se ha traducido por «cabrillas» *(Serranus cabrilla);* pero parece claro que en otros pasajes este término designa a un pez mucho mayor y de difícil identificación (véase las notas de HELMBOLD en su ed. de Loeb). Por otra parte, HOMERO (*Ilíada* XVI 407) simplemente alude a un «pez sagrado», sin identificarlo con el *anthías* ni con ningún otro. En cuanto a la «enfermedad sagrada» (epilepsia), véase el tratado que lleva este nombre y que figura en el *Corpus hipocrático*. Otros pasajes sobre el *anthías:* ARISTÓT., *Hist. anim.* 620b34; ELIANO, *Hist. anim.* VIII 28; ATENEO, VII 282e ss. Sobre la dorada: ELIANO, *Hist. anim.* XIII 28.

[140] El pasaje de ARISTÓTELES que se cita es *Hist. anim.* 621a23; para lo demás, cf. HERÓDOTO, II 93; OPIANO, *Hal.* I 493 ss.; ELIANO, *Hist. anim.* IX 63.

Y el amor de la zorra de mar por su prole no tiene nada 982A que envidiar a la dulzura y bondad del más doméstico de los animales con la suya. En efecto, engendran un huevo y después crían y transportan al animal no fuera sino dentro de sí mismas, como si de un segundo nacimiento se tratara; y cuando se hace más grande, le dejan salir al exterior y le enseñan a nadar cerca de ellas; luego vuelven a acogerlos en sí mismas a través de la boca y les ofrecen su cuerpo para que les sirva al tiempo de habitáculo, fuente de alimento y refugio, hasta que estén en condiciones de valerse por sí mismos[141].

Admirable es también el cuidado que pone la tortuga en el nacimiento e integridad de sus crías. Sale del mar a poner B los huevos cerca de la orilla, pero como no puede incubarlos ni permanecer mucho tiempo en tierra, los deposita en la playa y les echa encima la arena más fina y más blanda; y cuando los ha enterrado y escondido de forma segura, unos dicen que con las patas araña y deja marcado el lugar para hacérselo fácilmente reconocible, pero otros creen que el macho le da la vuelta a la hembra y que por eso ésta deja allí sus propias marcas y señales. Pero más sorprendente que esto es el hecho de que aguarde hasta el cuadragésimo día (pues tal es es lapso que necesitan los huevos para madurar y eclosionar) para acercarse hasta allí, y reconociendo C cada una su propio tesoro, lo abre con más alegría y afán de lo que lo haría ningún hombre con un cofre lleno de oro.

---

141 Cf. Aristót., *Hist. anim.* 565b24; Eliano, *Hist. anim.* IX 65, II 55. La creencia de que los escualos introducían a sus crías en su interior se mantuvo hasta el siglo xviii; en todo caso, Aristóteles ya se percató de que los escualos son ovovivíparos —es decir, que aunque ponen huevos, las crías salen de su seno ya vivas y formadas.

34. En cuanto a los cocodrilos, sus demás habilidades son comparables a éstas, pero de su capacidad para calcular el sitio exacto no puede el hombre hacerse idea cabal ni dar una explicación razonada de su causa; de ahí que digan que la facultad de previsión de este animal no es asunto de razón, sino de adivinación. Y es que, allí donde va a llegar la crecida estacional del Nilo, inundando y cubriendo la tierra, en ese punto exacto, no más allá ni más acá, deposita sus huevos, hasta el punto de que cualquier campesino que se los encuentre sabe él mismo y puede decirles a los demás
D hasta dónde llegará el río; y si lo calcula con tanta exactitud es para que cuando incuba no se mojen ni los huevos ni ella misma. Y cuando las crías han roto el cascarón, si alguna no captura en su boca nada más salir algún objeto circundante, ya sea una mosca, mosquito, gusano, paja o planta, la madre la despedaza a mordiscos hasta matarla; mientras que se muestra cariñosa y solícita con las animosas y activas, administrando su amor con juicio desapasionado, según consideran los hombres más sabios[142].

Y es bien sabido que las focas dan a luz en tierra firme, y que poco a poco llevan a las crías a que prueben el agua,
E volviéndolas a sacar en seguida; esto lo hacen repetidas veces y alternativamente, hasta que las crías se acostumbren, pierdan el miedo y se aficionen a la vida marina[143].

Y las ranas, cuando se van a acoplar, se sirven de un reclamo, el llamado *ololygṓn,* que es una emisión vocal para el amor y el apareamiento; y una vez que de este modo el macho atrae hacia sí a la hembra, ambos aguardan juntos a

---

[142] Cf. Plinio, *Hist. nat.* VIII 89; Eliano, *Hist. anim.* V 52, IX 3. «Los hombres más sabios» no está claro si se refiere —con ánimo de burla— a los estoicos (como supone Hubert, en nota a su edición de Teubner) o a Teofrasto (fr. 72 W.; cf. Plutarco, *Sobre el amor fraterno* 482B).

[143] Cf. Eliano, *Hist. anim.* IX 9; Opiano, *Hal.* I 686 ss.

que caiga la noche, pues en el agua no pueden acoplarse y en tierra durante el día les da miedo; pero cuando se hace la oscuridad, salen y se acoplan sin miedo. Otras veces su voz es estridente, cuando barruntan lluvia; y esta señal es de las más infalibles que hay[144].

35. Pero, querido Posidón, por poco incurro en un error absurdo y ridículo, si, mientras consumo mi discurso ha- F
blando de focas y ranas, me olvido y paso por alto al más sabio de los animales marinos, el más caro a los dioses. Pues ¿qué ruiseñores son dignos de compararse con el alción por su talento musical, qué golondrinas por su amor a la prole, qué palomas por su afecto conyugal, qué abejas por su maña? ¿Qué otro animal ha visto su procreación, sus alumbramientos y sus partos tan honrados por el dios? Pues cuentan que una sola isla quedó fija para recibir la descendencia de Leto[145], mientras que cuando está de parto la hembra del alción, allá por el solsticio, Posidón pone todo el mar en calma y sin marejada. Por eso no hay otro animal que les 983A
sea más querido a los hombres: gracias a él navegan sin temor durante siete días y siete noches en pleno invierno, y durante ese tiempo les resulta más seguro desplazarse por mar que por tierra.

Y si hay también que hablar brevemente sobre cada una de las virtudes que posee, diremos que es una esposa tan amante que admite en su compañía al macho no para un momento concreto, sino a lo largo del año entero, y ello no por lascivia (pues bajo ningún concepto se aparea con otro

---

[144] Cf. ARISTÓT., *Hist. anim.* 536a11 ss.; PLINIO, *Hist. nat.* XI 172 ss.; ELIANO, *Hist. anim.* IX 13. *Ololygón* es voz onomatopéyica que significa genéricamente «dar un grito agudo» (quizá esté relacionado etimológicamente con el latín *ululāre).*

[145] Se refiere, claro está, al nacimiento de Apolo en la isla de Delos.

macho) sino por una disposición favorable y amistosa, como una mujer casada. Y cuando la vejez hace que el macho se debilite y le resulte penoso seguirla, se hace cargo de él, lo
B transporta y alimenta, sin desampararlo por un momento ni apartarse de él; lo coloca sobre sus hombros y lo lleva dondequiera que vaya, cuidando de él y haciéndole compañía hasta el final.

En cuanto al amor materno y la preocupación por la integridad de sus crías, tan pronto como se da cuenta de que está preñada se dedica a la construcción del nido, pero no fabricando barro ni adhiriéndolo a muros y tejados como las golondrinas; tampoco utiliza para esta actividad muchas partes del cuerpo, como hace la abeja, que para abrir la cera incrusta todo su cuerpo y presionando con sus seis patas al mismo tiempo, divide toda la masa en celdillas hexagonales. En cambio el alción, con un solo y simple instrumento, un
C solo utensilio, una sola herramienta, su pico, sin que su esfuerzo e industria tengan ningún otro colaborador, es difícil de creer lo que es capaz de ingeniar y crear si uno no ve con sus propios ojos aquello que modela, o mejor dicho, lo que ensambla a modo de barco, de entre muchos modelos el único que no puede volcar ni hundirse. Y es que recolecta las espinas del pez aguja[146], las junta y une unas con otras, trenzando las rectas y las curvas, como la que va hilando la urdimbre en el telar, añadiendo dobleces y vueltas de unas con otras de modo que queden ensambladas y que resulte un objeto redondo aunque ligeramente oblongo, parecido a una
D nasa de pescador. Y cuando la tiene terminada, la lleva y la deposita en donde baten las olas, pues allí el mar, rompiendo blandamente, le instruye sobre cómo reparar y consolidar

[146] La identificación de este pez (en griego *belónē)* es problemática; véase D'Arcy Thompson, *Glossary of Greek Fishes,* págs. 31-32.

lo que no está bien ensamblado, cuando ve que se afloja por efecto de los golpes; ajusta y fija firmemente las junturas de forma que ni siquiera la piedra o el hierro pueden fácilmente deshacerlo o perforarlo. No menos dignas de admiración son la proporción y la forma de la cavidad interior; pues está hecha de modo que sólo admite a su propietario en su interior, mientras que para los demás es totalmente invisible y oculta, hasta el punto que no deja entrar nada, ni siquiera agua del mar.

Y bien, me imagino que no hay ninguno de vosotros que no haya visto uno de estos nidos; en cuanto a mí, muchas veces, al verlo y tocarlo, me da por decir y cantar aquello de E

una vez sólo en Delos, al lado del ara de Apolo[147],

vi algo semejante, el altar de cuerno que es celebrado entre las llamadas «Siete Maravillas», pues sin necesidad de cola ni de ningún otro material aglutinante está ensamblado y articulado exclusivamente a base de cuernos del lado derecho[148].

---

[147] *Odisea* VI 162 (son las palabras halagadoras de Ulises a Nausícaa, a la que compara con una joven palmera que vio en la isla de Delos).

[148] Plutarco menciona también este altar hecho de cuernos en la *Vida de Teseo* 21, 9E (donde se dice que los cuernos son todos del lado izquierdo); las «Siete Maravillas» no siempre incluyeron los mismos momumentos que hoy se engloban bajo tal denominación, a saber: 1, las pirámides de Egipto; 2, los jardines colgantes de Babilonia; 3, la estatua de Zeus en Olimpia, obra de Fidias; 4, el templo de Ártemis en Éfeso; 5, el Mausoleo de Halicarnaso; 6, el Coloso de Rodas; 7, el faro de Alejandría (nuestra fuente principal de información es *Sobre las siete maravillas del mundo*, obra griega atribuida a Filón de Bizancio, autor del siglo iv d. C.). En cuanto al alción, ave legendaria, entre los muchos textos que hacen referencia a él pueden verse Alcmán, fr. 26 Page *(PMG);* Aristót., *Hist. anim.* 542b4-19, 616a19-32; Ant. Caristo, 23 (27); Plinio, *Hist. nat.* X 89, 91, XI 22 ss.; Eliano, *Hist. anim.* I 36, IX 17.

Pero ojalá el dios sea propicio [***][149] y siendo un dios músico e isleño, acepte de buen grado el canto que celebra a la sirena marina y se burle de las preguntas que éstos hacen a modo de chanzas. ¿Por qué [***] Apolo [***][150] sabiendo
F que Afrodita considera los [animales] marinos sagrados y hermanos suyos, y no le agrada que se dé muerte a ninguno de ellos.

Y sabéis que en Leptis los sacerdotes de Posidón no comen absolutamente ningún animal marino[151]; que los iniciados en Eleusis veneran al salmonete, y que la sacerdotisa de Hera en Argos honra a este animal absteniéndose de comerlo; y es que los salmonetes están especializados en dar muerte a la liebre de mar, que es letal para el hombre, y por eso gozan de inmunidad, como animales que son amigos y salvadores de los humanos[152].

984A **36.** Y es bien sabido que muchos de los griegos tienen santuarios y altares dedicados a Ártemis de las Redes y a Apolo Delfinio. Y el lugar que el propio dios ha escogido para sí, [***] unos colonos descendientes de cretenses bajo la guía de un delfín; pues no fue el dios el que cambió de forma para ir nadando por delante de la flota, como dicen los mitó-

[149] A partir de aquí y hasta el final del capítulo 35, el texto está muy estropeado, con muchas lagunas (la alusión a la sirena debe de referirse a algún pasaje perdido). El dios en cuestión es Apolo.

[150] W. Helmbold restaura y traduce así el texto (en su ed. de Loeb): «¿Por qué no habría de llamarse a Apolo «matador de congrios» o a Ártemis «matadora de mújoles»? Porque (Apolo) sabe bien que Afrodita etc.»

[151] Lo mismo en *Charlas de sobremesa* VIII 3, 730D (es posible que en ambos pasajes se esté confundiendo Leptis con Lepidontópolis, en Egipto, donde existía el tabú de comer ciertos peces relacionados con el mito del desmembramiento de Osiris; cf. la nota de Helmbold a su traducción).

[152] Cf. Eliano, *Hist. anim.* IX 51, 65, II 45, XVI 19; Plinio, *Hist. nat.* IX 55 (la liebre marina debe de ser algún tipo de pez globo).

grafos, sino que envió a un delfín a aquellos hombres para que les marcara el rumbo por el mar hasta arribar a Cirra[153].

Cuentan también que Sóteles y Dionisio, enviados a Sinope por Tolomeo Soter para traer la estatua de Serapis, fueron desviados de su rumbo por un fuerte viento y arrastrados inopinadamente más allá del cabo Malea, dejando el Peloponeso a la derecha; y que iban ya a la deriva, descora- B zonados, cuando se les apareció un delfín en la proa y pareció que los llamaba, conduciéndolos hacia zonas fondeables y de suave oleaje en que estuvieran a salvo, hasta que guiándolos y escoltándolos de este modo llevó el barco hasta Cirra. Y haciendo un sacrificio para celebrar su feliz arribada, se dieron cuenta de que de las dos estatuas debían apoderarse de la de Plutón y llevársela, pero a la de Core debían sacarle una copia y dejarla en su sitio[154].

Así que es muy probable que el dios se congratule también de la afición musical del animal; que Píndaro, comparándose a sí mismo con aquél, dice que se mueve

como el delfín marino se comporta, C
al que el encantador sonido de las flautas
hace volver en medio de la mar sin olas[155].

Pero parece más probable que sea su amor a los hombres lo que le haga caro a los dioses; y es que es el único

[153] Cf. el *Himno homérico III, a Apolo* 400 ss. (Cirra es el puerto de Delfos, en el golfo de Corinto).

[154] Cf. también Tácito, *Historias* IV 83, y Plutarco, *Isis y Osiris* 361F, donde se cuenta lo relativo a la estatua con mucha mayor extensión; véase las notas de F. Pordomingo a su traducción, en esta misma colección, tomo VI de *Obras morales*. Tolomeo Soter, primer soberano de la dinastía Lágida en Egipto, pasa por ser el introductor del culto de Serapis en este país.

[155] Cf. Píndaro, *Obras y fragmentos*, en esta misma colección (fr. 140b, 15-17).

animal que tiene apego al hombre por el simple hecho de ser hombre. Entre los animales terrestres unos no toleran al hombre en absoluto, otros, los más mansos, sólo a aquellos que los alimentan, acuciados por la necesidad, y otros como el perro, el caballo o el elefante, sólo a las personas familiares; por su parte, las golondrinas se instalan en las casas humanas y encuentran en ellas lo que les hace falta, sombra y la seguridad necesaria, pero al hombre lo rehuyen y lo temen como a una fiera salvaje.

El delfín, en cambio, es el único entre todos los animales que por naturaleza tiene para con el hombre una actitud que se corresponde con aquello en pos de lo cual van los
D mejores filósofos: la amistad desinteresada[156]; en efecto, aunque no necesita a hombre alguno para nada, es benévolo y amistoso con todos ellos y ha ayudado a muchos. La historia de Arión no hay nadie que no la conozca, pues es muy famosa; en cuanto a lo de Hesíodo, tú mismo, amigo, nos lo has recordado oportunamente,

pero aún no has llegado al cabo del cuento[157].

Y es que al explicar lo del perro no deberías haber dejado de lado a los delfines; pues las indicaciones del perro, que ladraba y acosaba con sus gritos a los asesinos, hubieran sido en vano si los delfines no hubieran recogido el cadáver, que

---

[156] Según HUBERT, se está refiriendo tanto a Platón como a los estoicos (*SVF*, III 43, 348), contraponiéndolos implícitamente a los epicúreos (según Epicuro, como explica el propio PLUTARCO en *Moralia* 495A, el amor que un padre o una madre sienten hacia su hijo, o los hijos hacia sus padres, es un amor interesado).

[157] *Ilíada* IX 56. «Lo de Hesíodo» se refiere a lo que se ha contado antes, en 969D-E. En cuanto a Arión, el cantor salvado por los delfines, es historia muy conocida, que aparece en numerosas fuentes (p. ej. HERÓDOTO, I 24; OPIANO, *Hal.* 448 ss.).

era arrastrado por las olas cerca del Nemeo, y relevándose con gran diligencia unos a otros, no lo hubieran dejado en la orilla en Río, demostrando así que el hombre había sido asesinado[158].

Y Mírsilo de Lesbos cuenta la historia de Enalo el eolio, E
quien, enamorado de la hija de Esminteo, al ser ésta arrojada al mar por los Pentílidas en cumplimiento del oráculo de Anfítrite, se precipitó también él al agua y un delfín lo trajo sano y salvo hasta Lesbos[159].

Y la benevolencia y amistad de un delfín para con el muchacho de Yaso alcanzó tales extremos que pareció que era amor. Y es que jugaba y nadaba en su compañía por el día, dejándose tocar; y si el muchacho quería montarlo no lo rehuía, antes bien se complacía en llevarlo y en virar hacia donde él lo condujese, y cada vez que esto sucedía todos los de Yaso acudían en masa corriendo a la playa. Pero un día F
se desató una gran tormenta acompañada de granizo, y el muchacho perdió pie y pereció; por su parte, el delfín recogió el cadáver y junto con él se precipitó en tierra, sin separarse ya del cuerpo hasta morir, considerando que era de justicia compartir una muerte de la que le parecía que era corresponsable. Y en recuerdo de la tragedia, los de Yaso tienen a un muchacho montado a lomos de un delfín como leyenda de sus monedas[160].

---

[158] El Nemeo era un altar de Zeus situado en Eneo, en la costa de la Lócride; Río (o Ríon) estaba en la orilla de enfrente, en el Peloponeso, cerca de Patras.

[159] Mírsilo de Lesbos es un historiador del siglo III a. C. (recogido en JACOBY, *Fragm. Gr. Hist.*, II, fr. 12). ATENEO, XI 466 ss. cuenta la misma historia, pero cita como fuente al historiador Anticlides.

[160] Son muy numerosos los autores que cuentan o aluden a esta historia, a veces con importantes variantes: p. ej. ELIANO, *Hist. anim.* II 6, VI 15; PLINIO, *Hist. nat.* IX 25 ss.; ANT. CARISTO, 55 (60); PLINIO EL JOVEN

Y a raíz de este episodio también ganó credibilidad la historia de Cérano, que estaba envuelta en el halo de la le-
985A yenda. Era este Cérano un oriundo de Paros que compró en Bizancio una partida de delfines que habían caído en una red y corrían peligro de que los sacrificaran, y acto seguido los soltó a todos. Poco tiempo después iba Cérano navegando en un pentecóntero, según dicen, junto con cincuenta piratas; y en el brazo de mar que separa Naxos de Paros la nave volcó y los demás perecieron, pero dicen que un delfín corrió a colocarse bajo Cérano y a ponerlo a flote, hasta sacarlo a la orilla en Sicinto[161], junto a una cueva que todavía hoy enseñan y que llaman «Ceraneo». Dicen también que es de este hombre del que habla Arquíloco en el verso aquel

de cincuenta hombres a Cérano dejó el benigno Posidón[162].

B Y más tarde, al morir Cérano sus parientes quemaban su cuerpo cerca del mar cuando aparecieron gran cantidad de delfines frente a la playa, como haciendo ver que acudían a los funerales, y permanecieron allí hasta que se cumplieron las ceremonias[163].

En cuanto al escudo de Ulises, también Estesícoro ha contado que tenía un delfín por emblema; y según testimonio de Criteo, los de Zacinto siguen guardando memoria de la explicación de este hecho. Y es que, siendo Telémaco muy niño, según dicen, resbaló y cayó en una zona de aguas profundas cerca de la orilla, y unos delfines le salvaron la

Cartas IX 33; Opiano, *Hal.* V 458-518. Yaso (o Jaso) es una ciudad de Caria, en Asia Menor, no lejos de Mileto.

[161] Sicinto sería el antiguo nombre de la isla de Paros (se han propuesto otras lecturas, como *Sicino,* una isla al sur de Paros).

[162] Arquíloco, fr. 117 D.

[163] La misma historia en Eliano, *Hist. anim.* VIII 3; Ateneo, XIII 606 d-f (citando a Filarco), etc.

vida recogiéndolo y llevándolo a nado hasta lugar seguro; de ahí que su padre, para corresponder al animal, se lo hiciera grabar en el anillo y decorar con su figura su escudo[164].

Pero el caso es que he dicho al principio que no os iba a contar cuentos, y sin embargo, no sé cómo, sin darme cuenta yo mismo he ido a encallar después de los delfines en Ulises y Cérano, muy lejos de lo verosímil; así que me impongo mi propio castigo y dejo ya de hablar. c

37. Aristotimo.— Pues bien, miembros del jurado, podéis emitir vuestro voto.

Soclaro.— Pues lo que es nosotros, hace tiempo que somos de la opinión de Sófocles cuando dice aquello de:

el criterio de los que disienten ensambla bien
y de forma sólida en el punto medio los intereses de ambos[165].

Y es que, si ambos concertáis todo lo que habéis dicho el uno contra el otro, podréis en común mantener un hermoso combate contra los que quieren privar a los animales de razón e inteligencia[166].

---

[164] La cita de Estesícoro es el fragmento 225 de Page (*PMG*, fr. 95 de su *Lyrica Graeca Selecta*, Oxford Classical Texts); Criteo es totalmente desconocido para nosotros.

[165] Cf. Sófocles, *Fragmentos*, en esta misma colección, fr. 867 (fr. 783 Nauck).

[166] Es decir, que el sentido último de este diálogo, más que el de dilucidar si son más inteligentes los animales marinos o los terrestres, es el de refutar la idea estoica de la irracionalidad de los animales, con todas las consecuencias que ello conlleva; cf. la Introducción.

«LOS ANIMALES SON RACIONALES»
O
«GRILO»

INTRODUCCIÓN

El diálogo *Los animales son racionales,* también conocido como *Grilo* por el nombre de su protagonista, es una de las obras más singulares de Plutarco. Se trata de una obra muy breve, sin que se pueda determinar exactamente si Plutarco la pensó tal y como ha llegado hasta nosotros, o si ha sufrido mutilaciones en el curso de la transmisión textual (sobre todo al final), o si sencillamente quedó sin terminar, publicándose a la muerte de su autor (esta es la hipótesis que nos parece más probable; ver la nota final a la traducción). Es muy posible que aparezca en el *Catálogo de Lamprias,* concretamente con el número 127.

A pesar de la dudas que sobre su autenticidad se expresaron en el siglo XIX (H. Usener, F. Dümmler), no parece que haya ninguna razón para ponerla en entredicho; antes bien, es una muestra más del interés de Plutarco por todo lo relacionado con la inteligencia y —sobre todo en este diálogo— las virtudes de los animales (ver la introducción al diálogo anterior). Su cronología no se puede precisar, aunque algunos indicios podrían apuntar a la juventud del autor (tono retórico-sofístico, lo insólito de la forma literaria si se compara con sus diálogos de madurez, etc.).

La obrita —que comienza *in medias res*— está ambientada en la isla de Circe, según el relato odiseico, siendo el único diálogo de Plutarco en el que aparecen personajes de la mitología (Ulises, Circe); al final de su estancia en la isla, Ulises pide a Circe que libere a los hombres que tiene convertidos en bestias de diversas especies, pero para eso tendrá que convencer a los propios interesados, cuyo portavoz va a ser el cerdo Grilo. Así, Circe desaparece pronto de la escena y la mayor parte de la obra la constituye el diálogo —casi monólogo en realidad— entre el héroe y el disertísimo cerdo, que argumenta que la vida animal es con mucho preferible a la humana, y que las bestias aventajan al hombre en toda clase de virtudes (se habla específicamente del valor, de la templanza y de la inteligencia). La obra, como hemos dicho, se interrumpe abruptamente cuando se está discutiendo el problema de si los animales tienen conciencia de Dios.

La mayor parte de los estudiosos están de acuerdo en que el blanco fundamental de la obra —aparte de los vicios humanos en general— son los estoicos, que se empeñaban en negar la inteligencia animal y en afirmar la falta de obligaciones morales hacia ellos; sólo que, a diferencia de otras obras donde se los menciona expresamente (en *Sobre la inteligencia de los animales* y en *Sobre comer carne,* ambos en este volumen), aquí se los califica simplemente de «sofistas» (véase 992c y la nota; también 991f). Por otra parte, la elección de Ulises tampoco parece casual, teniendo en cuenta que el personaje era uno de los «santos patronos» del estoicismo. Cuestión más espinosa es la del papel del epicureísmo en la obra, pues si bien Grilo esgrime en más de una ocasión argumentos y doctrinas típicas de esta escuela (p. ej. en 988b y 989b-c), no parece que el diálogo en su conjunto tenga una intención anti-epicúrea (como querían Usener y

Philippson), entre otras cosas porque está claro que Plutarco está del lado de Grilo frente a Ulises, y es bien conocida la aversión del autor hacia esta escuela [1].

Por otra parte, lo que es indudable es que el personaje y las ideas de Grilo tienen un colorido inequívocamente cínico: defiende la naturaleza como norma suprema de vida frente a las convenciones humanas; elogia la austeridad y la autosuficiencia de los animales; adopta una actitud cosmopolita frente al patriotismo tradicional; desprecia las riquezas y los lujos superfluos, etc. Otra cuestión, bastante más discutible, es hasta qué punto Plutarco se identifica con las tesis de Grilo, o simplemente se está dejando llevar por el propio ardor de la argumentación, o quizá por un posible modelo que haya tenido en cuenta para su obra.

Y es que la escenografía del diálogo apunta directamente al cínico Menipo de Gádara y a sus sátiras, por lo demás tan mal conocidas. Sabemos al menos que en sus diálogos se combinaba el humor con la crítica moral, lo serio con lo burlesco; que se parodiaban episodios homéricos y también se hacía burla de escuelas filosóficas (epicúreos, quizá estoicos, etc.); en fin, que sus sátiras tuvieron un peso muy considerable en la tradición literaria, incluyendo a Luciano de Samósata, y esta obrita de Plutarco es en más de un sentido «lucianesca *avant la lettre*». Claro que todos estos nexos con la literatura menipea no deben hacernos olvidar que, hasta ahora, no se conoce ningún modelo directo del diálogo de Plutarco, al que tampoco hay que escatimarle su dosis de originalidad y de inventiva.

---

[1] En su edición reciente, G. INDELLI (págs. 25 ss.) todavía insiste en la vieja tesis de Philippson, según la cual la obrita sería una respuesta a una obra (perdida) de Polístrato, tercer director de la escuela epicúrea.

Por otra parte, lo que empieza siendo un diálogo muy animado y cómico se convierte pronto en un discurso bastante pomposo y recargado a cargo de Grilo, apenas interrumpido en un par de ocasiones por Ulises; un discurso que tiene no poco de sermón (al estilo de la diatriba, también de raigambre cínica) y mucho de artificio retórico y sofístico, como podrá verse en el texto y en algunas de nuestras notas (manipulación interesada de datos históricos o mitográficos, sutilezas argumentativas, etc.); por ello, no le falta razón a Ulises cuando califica a Grilo de «consumado sofista» (998e).

Esta obrita, a pesar de su brevedad y de su carácter probablemente inacabado, ha tenido un papel más que destacado en la tradición literaria europea, sobre todo entre los siglos XV y XVIII. Se tradujo al latín en la Italia del Cuatrocientos (al menos tres veces: por Cassarinus en 1445, por Lampus Biragus hacia 1470 y por Juan Regio en 1488; esta última es la versión latina que aparece en las muchas recopilaciones de obras morales de Plutarco que se imprimeron en toda Europa a lo largo del siglo XVI). También la tradujo al latín Beatus Rhenanus, amigo muy cercano de Erasmo, y no tardó en verterse a lenguas modernas, especialmente al francés en la versión de los *Moralia* de Jacques Amyot (1572)[2].

Todas estas traducciones permitieron que la obra fuera conocida y pronto citada e imitada, como demuestra, entre otros, el caso de Erasmo, que invoca su ejemplo en el prólogo a su *Elogio de la locura;* Montaigne, que cita profusamente tanto esta obra como el *De sollertia animalium;* la *Circe* de Giambattista Gelli, inspirada muy de cerca en

[2] Puede consultarse, lo mismo que el diálogo anterior de este volumen, en E. DE FONTENAY, *La raison du plus fort. Trois traités pour les animaux. Plutarque traduit par Amyot,* París, 1992.

Plutarco y que conoció un gran éxito europeo; la fábula de La Fontaine *Los compañeros de Ulises* (XII, 1); el sexto de los *Diálogos de los muertos* de Fénelon; más lejanamente, el libro IV de los *Viajes de Gulliver* de J. Swift; o, en España, el peculiar uso que de esta obra hace el anónimo autor del *Crotalón,* a mediados del siglo XVI[3].

Hemos seguido el texto griego establecido por C. Hubert en su ed. de Teubner *(Plutarchi Moralia,* VI, 1, Leipzig, 1959), teniendo además a la vista el de W. C. Helmbold en la colección Loeb (Londres-Cambridge (Mass.), 1957, con traducción inglesa) y el de G. Indelli (en el *Corpus Plutarchi Moralium,* vol. 22, Nápoles, 1995, con traducción italiana).

Además de las traducciones inglesa e italiana mencionadas, hemos consultado la francesa de M. Gondicas *(Plutarque, L'intelligence des animaux, suivi de Gryllos,* París, 1991) y la alemana de B. Snell (en su libro *Plutarch, Von der Ruhe des Gemütes und andere philosophischen Schriften,* Zúrich-Stuttgart, 1948). Hay otras traducciones inglesas que no hemos visto, como la de I. Kidd-R. Waterfield *(Plutarch, Essays,* Londres, 1992), y la de D. Rusell *(Plutarch, Selected Essays and Dialogues,* Oxford, 1993). Que sepamos, es la primera vez que esta obra se traduce al castellano; Diego Gracián de Alderete no la incluyó en su recopilación de *Morales de Plutarco,* Alcalá, 1548 (2.ª ed. ampliada, Salamanca, 1571).

Para la bibliografía, véase también la que figura en la introducción al diálogo anterior, pues coinciden en buena medida.

---

[3] Para todos estos aspectos (especialmente lo relativo al *Crotalón),* remitimos a nuestro libro recogido en la bibliografía, págs. 238-263.

BIBLIOGRAFÍA

D. BABUT, *Plutarque et le Stoïcisme,* París, 1969.

F. BECCHI, «Istinto e intelligenza negli scritti zoopsicologici di Plutarco», en M. BANDINI-F. G. PERICOLI (eds.), *Scritti in memoria di Dino Pieraccioni,* Florencia, 1993, págs. 59-83.

J. BERGUA CAVERO, *Estudios sobre la tradición de Plutarco en España (siglos XIII-XVII)*, Zaragoza, 1995, págs. 196-238.

U. DIERAUER, *Tier und Mensch im Denken der Antike,* Amsterdam, 1977.

F. DÜMMLER, reseña de los *Epicurea* de H. Usener, en *Archiv für die Geschichte der Philosophie,* 1891, págs. 665 ss. (= *Kleine Schriften,* I, Leipzig, 1901, págs. 317 ss.).

J. A. FERNANDEZ-DELGADO, «Le *Gryllus,* une éthopée parodique», en L. VAN DER STOCKT (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch,* Lovaina, 2000, págs. 171-181.

E. HATZANTONIS, «I geniali rimaneggiamenti dell' episodio omerico di Circe in Apollonio Rodio e Plutarco», *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 54 (1976), 5-24.

G. INDELLI, «Plutarco, Bruta ratione uti: qualche riflessione», en I. GALLO (ed.), *Plutarco e le scienze,* Génova, 1992, págs. 317-352.

—, «Plutarco, *Bruta ratione uti*: una 'risposta' a Polistrato, *De irrationali contemptu?»,* en G. GIANNANTONI-M. GIGANTE (eds.), *Epicureismo greco e romano,* Nápoles, 1996, vol. II, págs. 939-949.

R. PHILIPPSON, «Polystratos' Schrift über die grundlose Verachtung der Volksmeinung», *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur* 23 (1909), 487-509.

J. ROCA FERRER, *Kynikòs Trópos. Cinismo y subversión literaria en la Antigüedad,* Barcelona, 1974.

G. SANTESE, «Animali e razionalità in Plutarco», en S. CASTIGNONE-G. LANATA (eds.), *Filosofi e animali nel mondo antico,* Pisa, 1994, págs. 139-170.

W. B. STANFORD, *The Ulysses Theme. A Study in the Adaptability of a Traditional Hero,* Oxford, 1963.

H. USENER, *Epicurea,* Leipzig, 1887.

K. ZIEGLER, *Plutarco,* Brescia, 1965 (trad. italiana de M. R. ZANCAN RINALDINI del artículo aparecido en PAULY-WISSOWA, *RE,* XXI/1 (1951), cols. 635-962).

«LOS ANIMALES SON RACIONALES» O «GRILO»

1. ULISES.—Eso, Circe, creo que lo he comprendido, y 985D
que lo recordaré; pero me gustaría que me informaras de si hay algún griego entre esos hombres que tienes en tu poder, convertidos en lobos y leones.

CIRCE.—Ya lo creo: muchos, mi adorado Ulises. Pero, E
¿por qué me lo preguntas?

ULISES.—Porque, por Zeus, me parece que me granjearía una hermosa gloria entre los griegos si, con tu venia, pudiera devolverlos a su forma humana y llevármelos, y no contemplar con indiferencia cómo de forma antinatural envejecen convertidos en fieras, llevando un género de vida tan lamentable y deshonroso.

CIRCE.—Este hombre piensa, estúpido de él, que su afán de gloria ha de ser la ruina no sólo para sí mismo y para sus compañeros, sino incluso para los que ninguna relación tienen con él.

ULISES.—Otro nuevo brebaje de palabras, Circe, es este que estás revolviendo y mezclando; y desde luego me estás considerando, sin más, una fiera, si crees que me vas a convencer de que sea una desgracia dejar de ser un animal para convertirse en un ser humano.

F CIRCE.—Pues ¿no has hecho ya, en detrimento propio, cosas más absurdas que eso, tú que has rechazado una vida inmortal y sin vejez en mi compañía para, pasando aún innumerables penalidades, ir en pos de una mujer mortal y
986A además, como te digo, vieja ya? Y todo con el objeto de ser por ello aún más admirado y renombrado que ahora, persiguiendo algo vacío, un simulacro, en vez de lo verdaderamente valioso[1].

ULISES.—Sea como dices, Circe; pues ¿qué necesidad hay de estar continuamente peleándonos por lo mismo? Anda, hazme el favor: libera a estos hombres y déjalos en mis manos.

CIRCE.—No es tan sencillo, no, por Hécate, que no son unos cualquiera. En todo caso pregúntales primero si lo desean, y si te dicen que no, discute con ellos, mi héroe, y convéncelos. Pero si no lo consigues y te derrotan con sus argumentos, deberás conformarte con haber tomado una necia decisión con respecto a ti mismo y a tus amigos.

B ULISES.—¿Por qué te burlas de mí, querida? Pues ¿cómo podrían ellos explicarse o comprender mis argumentos mientras siguen siendo asnos, cerdos y leones?

CIRCE.—No te preocupes, hombre ambicioso como ninguno: yo los pondré a tu disposición de forma que puedan comprender y discutir; o mejor aún, será suficiente con que

[1] El diálogo hay que imaginarlo al final del año de estancia de Ulises en la isla de Circe, después de que el héroe le pida que los deje marchar hacia su patria (cf. *Odisea* X 480-486); el ofrecimiento de Circe para que se quede con ella no aparece en la *Odisea,* y es probablemente un recuerdo del episodio de Calipso (cf. *Od.* V 203-213, en que la diosa le promete la inmortalidad si se queda con ella). La alusión a la vaciedad de la fama y el renombre tiene un regusto cínico y también epicúreo (cf. p. ej. EPICURO, *Sentencias* 15, 29, 30, y C. GARCÍA GUAL, *Epicuro,* Madrid, 1981, pág. 59).

uno solo argumente por todos ellos y atienda a tus razones. Aquí lo tienes, puedes discutir con él.

ULISES.— Y ¿cómo he de llamarlo? Quiero decir, ¿quién era él entre los hombres?[2].

CIRCE.— ¿Qué tiene eso que ver con la cuestión? Llámalo Grilo[3], si quieres. Pero yo me voy a retirar, no vaya a dar la impresión de que, por querer halagarme, habla contra sus propias convicciones.

2. GRILO.—Salud, Ulises. C

ULISES.—Por Zeus, Grilo, lo mismo digo.

GRILO.—¿Qué quieres preguntar?

ULISES.—Sabiendo como sé que vosotros fuisteis seres humanos, me compadezco de veros a todos en este estado, pero, como es lógico, ante todo me importáis aquellos que, siendo griegos, habéis ido a caer en semejante desgracia. Así que acabo de rogarle a Circe que, a aquel de vosotros que lo desee, lo ponga en libertad, le restituya su antiguo aspecto y lo deje marchar conmigo.

GRILO.—Alto ahí, Ulises, ni una palabra más; pues has de saber que todos nosotros te despreciamos porque, evidentemente, era falso lo que se contaba sobre tu astucia y falsa la fama de que tu inteligencia supera con creces la de los demás hombres. Pues por no haber examinado la cues- D

[2] Imitación (aquí con intención paródica) de la fórmula que utiliza Circe en la *Odisea* (X 325) para preguntar a Ulises quién es y de dónde viene.

[3] «Grilo» era equivalente a «cerdo», un animal al que se tenía por emblema de la estupidez y la ignorancia. Como, por otra parte, a los beocios se les aplicaba el calificativo infamante de «cerdos» (para destacar su supuesta necedad), es muy posible que la elección del cerdo Grilo, que va a refutar al sabio Ulises, esté motivada por el afán de «venganza literaria» de Plutarco, natural de esta región griega.

ción, te atemorizas nada menos que de cambiar de un estado peor a otro mejor.

En efecto, de la misma manera que los niños temen los jarabes de los médicos y rehúyen las lecciones, cosas todas ellas que los hacen más sanos e inteligentes en vez de enfermos e ignorantes, así tú has descartado la posibilidad de convertirte en un ser distinto del que eres. Y ahora, mientras convives con Circe, tú mismo tiemblas de miedo ante la posibilidad de que, sin darte cuenta, te convierta en cerdo o en lobo; y a nosotros, que vivimos en abundancia de bienes, tratas de convencernos de que, abandonando junto con dicha abundancia a la mujer que nos la dispensa, nos embar-
E quemos contigo, convertidos de nuevo en seres humanos, la más fatigosa y desdichada de todas las criaturas.

Ulises.—Me parece, Grilo, que el brebaje ese no sólo ha arruinado tu aspecto exterior, sino también tu espíritu, y que tienes la cabeza llena de opiniones absurdas y absolutamente corruptas. ¿O es, por el contrario, cierta inclinación al trato con los cerdos la que te tiene hechizado en ese cuerpo?

Grilo.—Nada de eso, rey de los cefalenios[4]. Pero si en vez de lanzar injurias prefieres dialogar, rápidamente te haré comprender que, tras haber experimentado ambos géneros de vida, con razón preferimos ésta en lugar de aquélla.

Ulises.—Venga pues, estoy dispuesto a escuchar.

F **3.** Grilo.—Y yo, entonces, a hablar. Empecemos primero por las virtudes, de las que vemos que estáis muy orgullosos, en la suposición de que superáis con mucho a los

[4] Es posible que haya aquí un juego de palabras irónico entre Cefalenia (isla próxima a Ítaca) y *kephalḗ* («cabeza»), de modo que Grilo estaría poniendo en solfa la inteligencia de Ulises.

animales en justicia, inteligencia, valor y en las demás virtudes.

Ahora contéstame, hombre sapientísimo. Oí cómo en cierta ocasión le contabas a Circe, acerca de la tierra de los Ciclopes, que es por naturaleza tan generosa y fértil que, sin que se la cultive en absoluto y sin que nadie siembre nada en ella, produce por sí misma todo tipo de frutos. Entonces, 987A
¿la tienes acaso en mayor estima que a la áspera Ítaca, pasto para las cabras, que con mucho trabajo y grandes esfuerzos a duras penas produce a los agricultores unos frutos escasos, mezquinos y sin ningún valor?[5]. Y procura no llevarlo a mal ni darme, por amor a tu patria, una respuesta que no sea sincera.

ULISES.—No hace falta mentir: pues amo y siento más cariño por mi propia patria y tierra, pero alabo y admiro la de los Ciclopes.

GRILO.—Así pues, diremos que la situación es como sigue: el más inteligente entre los hombres piensa que hay que alabar y estimar unas cosas pero elegir y querer otras. Y creo que tu respuesta se puede aplicar también al alma, B
pues es lo mismo que con la tierra: es mejor aquella que sin esfuerzo produce la virtud como fruto espontáneo.

ULISES.— Sea como tú dices.

GRILO.— Así que estás reconociendo ya que el alma de los animales está naturalmente mejor dotada y más perfeccionada para generar la virtud; en efecto, sin recibir órdenes y sin aprendizaje, como la tierra que no se siembra ni labra, de forma natural produce y desarrolla la virtud propia de cada animal.

---

[5] Sobre la tierra de los Ciclopes, cf. *Odisea* IX 106 ss.; sobre Ítaca, *Od.* XIII 242 ss. (donde la descripción de la isla no es tan negativa como aquí).

Ulises.—Y ¿de qué virtud, Grilo, participan los animales?

4. Grilo.—Di más bien de qué virtud no participan en
C mayor medida que el más sabio de los hombres. Considera en primer lugar, si quieres, la valentía, de la que tan orgulloso estás; pues no te avergüenzas de que te llamen «audaz» y «destructor de ciudades»[6], tú, taimadísimo, que después de engañar con ardides y tretas a hombres que practican un tipo de combate simple y noble y que desconocen el engaño y las mentiras, le das a tu trapacería el nombre de virtud, a pesar de que nada tiene que ver con ella.

Sin embargo, puedes ver cómo los animales son limpios y sencillos en sus combates, tanto entre ellos como contra vosotros los hombres, y gracias a un verdadero vigor se defienden con transparente y desnuda valentía. Y no es que la
D ley les obligue ni que teman ser acusados de deserción, sino que rehuyendo de manera instintiva verse sometidos, resisten y se mantienen indomables hasta el final. Pues aunque estén derrotados, su cuerpo no se rinde ni su alma se da por vencida, sino que prefieren perecer en el combate. Y muchas veces, en el trance de la muerte, su vigor, replegándose de algún modo junto con su coraje y concentrándose en una sola parte del cuerpo, se opone a su verdugo, y se convulsiona y se agita enfurecido hasta que, como un fuego, se extingue por completo y perece.

Los animales no ruegan, ni suplican compasión, ni reconocen su derrota; un león no es esclavo de otro león por causa de su cobardía ni un caballo de otro caballo, como sí
E lo es un hombre de otro hombre, aceptando de buena gana

[6] Por ejemplo, en *Od.* X 436, *Ilíada* II 278, respectivamente.

la denominación de cobarde[7]. Por el contrario, de cuantos animales han sometido los hombres por medio de trampas y tretas, los que son ya adultos, rechazando la comida y haciéndose fuertes contra la sed, provocan su propia muerte, pues la prefieren a la esclavitud. En cambio a sus polluelos y cachorros, que debido a su edad son más dóciles y delicados, a base de hechizarlos ofreciéndoles gran cantidad de atracciones y de tentaciones engañosas, y haciéndoles saborear un género de vida y unos placeres antinaturales, con el tiempo acaban por hacer de ellos seres debilitados, hasta el punto de aceptar y someterse a la llamada «domesticación», que viene a ser como un afeminamiento del coraje. Y F
esto demuestra muy a las claras que los animales están por naturaleza bien dotados en lo que al valor se refiere.

En cambio, en los hombres el espíritu de resistencia hasta va contra su naturaleza. Y esto, magnífico Ulises, lo podrás comprender ante todo por lo siguiente: en los animales, en efecto, se da un equilibrio natural en lo referente al vigor, y así la hembra no es en absoluto inferior al macho, sino que se esfuerza en satisfacer las necesidades vitales y lucha en defensa de sus crías. Y habrás oído hablar también de cierta cerda de Cromión que, aun siendo una hembra, le ocasionó muchos problemas a Teseo; y a la famosa Esfinge, 988A
que se sentaba por las alturas del monte Ficio tejiendo enigmas y acertijos, de nada le hubiera servido su sabiduría si no hubiera seguido siendo muy superior a los cadmeos en fuerza y en valor. Y más o menos por esa zona se cuenta que vivía también la zorra de Teumeso, «terrible espectáculo», y cerca de allí la serpiente que, en combate singular, disputó a Apolo el oráculo de Delfos. Y vuestro rey recibió del de Si-

[7] En el texto griego hay un juego de palabras (de intención etimológica, aunque errónea) entre *douleía* («esclavitud») y *deilía* («cobardía»).

ción a Eta, como pago por eximirle de ir a la guerra, y fue una inmejorable decisión, pues prefirió una buena yegua y con brío antes que un hombre cobarde[8].

Y tú mismo has visto en muchas ocasiones cómo, entre las panteras y leonas, las hembras en absoluto ceden en co-
B raje o en vigor ante los machos; en cambio, mientras tú estás en la guerra, tu mujer, sentada en casa junto al fuego del hogar, se toma menos molestias que las golondrinas en rechazar a los que van contra ella y contra su casa, y eso que es una lacedemonia. Así que ¿qué te voy a contar ya de las mujeres carias o meonias?[9].

Pero por todo lo dicho resulta evidente que los varones no están por naturaleza dotados de valentía, pues paralelamente también las mujeres estarían en la misma medida dotadas de vigor. Por lo tanto, vosotros ponéis en práctica la valentía por necesidad legal, una valentía involuntaria y no deseada, esclava de la costumbre y del reproche, de prejui-
C cios extraños y de argumentos descarriados. Y soportáis las

---

[8] Sobre la cerda de Cromión, cf. la *Vida de Teseo* 4D-E (y las notas de A. Pérez Jiménez a su traducción, en esta misma colección) y Apolodoro, *Epítome* I 1. Sobre la zorra de Teumeso, cf. Pausanias, IX 19, 1 (lo de «terrible espectáculo» debe de ser una cita de autor desconocido). «Vuestro rey» se refiere a Agamenón, y el de Sición era Equepolo (el episodio se menciona también en *Moralia* 32E-F, 209B, y en la *Vida de Agesilao* 600E). Nótese que, de los cinco animales que se traen a colación, tres tienen relación más o menos directa con Beocia (la Esfinge que asolaba Tebas; Teumeso era una localidad beocia; el oráculo de Delfos tenía una relación muy estrecha con Beocia, como demuestra el caso del propio Plutarco, que fue sacerdote de dicho santuario).

[9] Penélope era sobrina de Tindáreo y prima hermana de Helena de Esparta. Los habitantes de Caria —región del Asia Menor— eran con frecuencia objeto de expresiones despectivas (cf. por ejemplo Sófocles, fr. 540 Radt).

fatigas y los peligros no porque tengáis una actitud valerosa ante ellos, sino porque tenéis más miedo a otras cosas[10].

Así, de la misma manera que aquel de tus compañeros que sube el primero al barco y se apresura a colocarse en el remo ligero no lo hace porque lo tenga por algo insignificante, sino porque le da miedo y quiere evitar el remo más pesado, del mismo modo el que aguanta los golpes por no recibir heridas, o el que se defiende del enemigo para evitar la tortura o la muerte, no es audaz ante lo uno sino cobarde ante lo otro. Y de esta forma queda claro que vuestra valentía es una prudente cobardía, y vuestra audacia un temor que tiene la habilidad de evitar unas cosas por medio de otras.

Y, por decirlo en una palabra, si creéis que sois mejores que los animales en lo tocante a la valentía, ¿por qué enton- D
ces vuestros poetas llaman a los que combaten a los enemigos con más arrojo «de espíritu de lobo», «de corazón leonino» o «a jabalí en su brío parejo»[11], pero ninguno de ellos llama a un león «de corazón humano» ni «parecido a un varón por su vigor»? Pero claro, me imagino que igual que llaman a los que son veloces «de pies rápidos como el

[10] Esta forma de ver las cosas tiene un paralelo exacto en la doctrina epicúrea; cf. EPICURO, fr. 517 USENER (= 120 b 3 ARRIGHETTI), donde se dice literalmente que «la valentía (en el hombre) no surge de forma natural, sino por cálculo de conveniencia». Sobre el papel del epicureísmo en la obra, véase la Introducción (en nuestra opinión, Grilo se limita a servirse de doctrinas y de puntos de vista epicúreos para sus propios fines, sin que haya que entender el diálogo en su conjunto como una sátira contra la filosofía del Jardín).

[11] Por ejemplo, en *Ilíada* V 639 («de corazón leonino»), IV 253 («a jabalí en su brío parejo»). «De espíritu de lobo» no está atestiguado como epíteto, aunque sí como nombre propio (Licofrón); es posible que apareciera en el ciclo épico perdido, de donde lo estaría tomando Plutarco.

viento» y a los que son hermosos «parecidos a los dioses»[12], exagerando las imágenes, de la misma manera a los guerreros extraordinarios los comparan con seres que son más fuertes que ellos.

Y la razón es que vuestro ánimo es, por así decir, el resultado de cierta inmersión y temple de la valentía; los animales se sirven en sus combates de un coraje sin mezcla de ninguna otra cosa, pero en vosotros los hombres, mezclado
E con la reflexión como el vino con el agua, se retira ante el peligro y desaparece en el momento clave. Y hay entre vosotros quien dice que el coraje no debe en absoluto tomar parte en las batallas, sino que hay que dejarlo a un lado y valerse de un sobrio cálculo; consideraciones estas que son correctas por lo que se refiere a la seguridad y a salvar la vida, pero absolutamente infames desde el punto de vista de una defensa valerosa. Así pues, ¿cómo no va a ser absurdo que le hagáis reproches a la naturaleza por no haber dotado vuestros cuerpos de aguijones ni de colmillos defensivos ni de corvas uñas, si vosotros mismos suprimís o rebajáis el poder ofensivo que es congénito a vuestra alma?

5. ULISES.—Caramba, Grilo, me imagino que tú debiste
F de ser un consumado sofista; tal es, al menos, la fogosidad con la que has acometido el asunto, incluso ahora, a pesar de estar hablando en tu puerca condición. Pero ¿por qué no has continuado tu disertación hablando de la templanza?[13].

---

[12] Así en *Ilíada* II 786 (dicho de Iris) y en III 16 (aplicado a Paris), respectivamente.

[13] A pesar de que antes, en 986F, Grilo no ha mencionado la templanza *(sōphrosýnē)* entre las virtudes animales («justicia, inteligencia, valor y las demás»). Por cierto que de la justicia no se habla en todo el diálogo, lo que podría ser un indicio más de su carácter inacabado.

Grilo.—Porque pensaba que primero querrías hacer alguna objeción a lo que he dicho. Pero tú tienes prisa por escuchar lo referente a la templanza, pues estás casado con una mujer castísima y crees haber dado tú mismo una prueba de tu templanza al desdeñar los encantos físicos de Circe[14]. Pero en esto tu continencia en nada supera la de cualquier animal, pues tampoco ellos sienten deseos de unirse con seres superiores, sino que buscan el placer y el amor con 989A
individuos de su misma especie.

Así que, igual que el chivo de Mendes en Egipto, según se cuenta, encerrado en compañía de muchas mujeres hermosas no se sentía inclinado a unirse con ellas sino que le excitaban más las cabras[15], nada tiene de extraño que también a ti te gusten las relaciones sexuales habituales y no quieras siendo un hombre dormir en compañía de una diosa. Y respecto a la castidad de Penélope, un millar de cornejas graznantes se reirán de ella y la despreciarán, pues cada una de ellas, si muere el macho, permanece viuda no durante una breve temporada, sino durante nueve generaciones humanas[16]; de manera que a tu hermosa Penélope cualquier B
corneja la supera nueve veces en castidad.

---

[14] En realidad, según la *Odisea* (X 347), Ulises comparte el lecho de Circe durante su estancia en la isla.

[15] Según Píndaro (fr. 201 Snell) y Heródoto (II 46), el chivo de esta localidad egipcia se apareaba efectivamente con mujeres (según otras versiones no se lo encerraba con mujeres, sino con hembras de su especie); es decir, que Grilo-Plutarco está una vez más tergiversando la historia para acomodarla a su argumentación.

[16] La longevidad de la corneja aparece ya en Hesíodo (fr. 304 Merkelbach-West; cf. *Moralia* 415C); la fidelidad de la corneja viuda es mencionada también por Eliano, *Hist. anim.* III 9.

6. Pero puesto que no te ha pasado desapercibida mi condición de sofista[17], permite que me valga de cierto orden en mi discurso, definiendo la templanza y dividiendo los deseos según su clase.

Pues bien, la templanza consiste en cierto recortamiento y ordenación de los deseos, eliminando los que son extraños y superfluos y disponiendo con oportunidad y medida de los que son necesarios. Y ves, supongo, que hay una enorme diversidad entre los deseos[18]: en efecto, los relacionados con la comida y la bebida, además de ser naturales, tienen también el carácter de necesarios, mientras que los de tipo sexual, cuyo origen viene dado por la naturaleza, de alguna forma es posible, si uno los descarta y no se sirve de ellos,
c soportarlo sin demasiados problemas, de ahí que se los llame deseos naturales pero no necesarios.

Y por lo que hace a los deseos de la otra clase, los que no son necesarios ni naturales sino que viniendo de fuera se han desbordado gracias a vuestra vanidad y rusticidad, esos deseos, tantos como son, han ocultado prácticamente todos vuestros deseos naturales, de forma que la situación es como la de una tropa enemiga y extranjera que comete violencias contra los ciudadanos nativos del país. Pero los animales, que mantienen sus almas por completo inaccesibles y ajenas a la mezcla de afecciones extrañas, y que llevan una

[17] Cf. *supra*, 988F (aunque más adelante, en 992C, aplicará este mismo calificativo de «sofistas» a sus enemigos doctrinales, es decir, a quienes niegan la inteligencia a los animales); sobre el elemento sofistico de la obra, véase la Introducción (y también nuestros *Estudios sobre la tradición de Plutarco en España (siglos XIII-XVII)*, Zaragoza, 1995, págs. 232-235).

[18] Hay un muy acusado paralelismo entre esta clasificación de los deseos y la que aparece en Epicuro, fr. 456 Usener (= escolio a Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1118b8). Una vez más, Grilo se sirve de la doctrina epicúrea para sus propios fines.

vida alejada de toda vana opinión, como si se hubieran establecido lejos del mar[19], se quedan atrás en lo referente a llevar un género de vida delicado y superfluo; en cambio conservan enérgicamente su moderación y un mejor gobierno de los deseos, pues los que en ellos habitan no son numerosos ni extraños. D

Por lo demás, también a mí mismo, no menos que a ti ahora, me fascinaba el oro, en la idea de que era un bien no comparable a ningún otro, y me seducían la plata y el marfil; y aquel que tenía más posesiones de este tipo me parecía que era un hombre feliz y amado por los dioses, ya se tratara de un frigio o de un cario, alguien más vil que Dolón o más desdichado que Príamo[20]. Pero en esa época, siempre dependiendo de mis deseos, no cosechaba ni alegrías ni placer de las demás cosas, a pesar de que tenía suficientes y abundantes, sino que me reprochaba a mí mismo mi modo de vida, pues falto y desprovisto de lo más importante me encontraba privado de bienes. E

Por esta razón, recuerdo que cuando te vi en Creta ataviado con un vestido de fiesta, no envidiaba tu inteligencia ni tu virtud, sino que admiraba encandilado la finura de tu túnica, magníficamente tejida, y la belleza de tu lanosa clámide, teñida de púrpura (y el broche, que era de oro, tenía, creo, un gracioso adorno maravillosamente cincelado), y te seguía hechizado, como las mujeres[21].

---

[19] En las *Leyes* (704E) Platón sugiere que vivir junto al mar da lugar a «hábitos refinados y depravados».

[20] Sobre los carios, cf. *supra*, 988B y nota 9. La traición de Dolón se narra en la *Ilíada* X 314 ss.

[21] Todo este pasaje remite a *Odisea* XIX 185 ss. (sobre todo 225-235 para la descripción de los vestidos); lo curioso es que, aunque Grilo pretende haber visto a Ulises en Creta, el relato odiseico es una ficción que el propio Ulises inventa ante Penélope antes de darse a conocer. ¿Despiste de Plutarco o guiño irónico-sofístico?

Pero ahora, liberado y purificado de aquellas vanidades, prescindo del oro y de la plata lo mismo que de las demás F piedras, pues me son indiferentes, y por lo que se refiere a tus cobertores y alfombras, por Zeus que, cuando estoy saciado, nada puede resultarme más agradable para echarme a dormir que el barro blando y profundo. Ninguno de tales deseos extraños tiene cabida en nuestras almas, sino que la mayor parte del tiempo los deseos y placeres necesarios administran nuestra vida, y con respecto a los que no son necesarios, sino solamente naturales, no nos comportamos de forma desordenada ni insaciable.

990A 7. Y vamos, pues, a describir primero estos placeres. Así, el placer por las cosas aromáticas, que con sus efluvios naturales excitan el olfato, además de suponer un beneficio sencillo y gratuito, conlleva a la vez cierta utilidad con vistas a reconocer los alimentos. Pues la lengua sabe distinguir, y así se dice, lo dulce, lo picante y lo agrio, cuando los jugos se mezclan y se funden de alguna forma con el órgano gustativo; pero nuestro olfato, antes de probar los alimentos, sabe distinguir las propiedades de cada uno, percibiéndolas con mucha más meticulosidad que cualquier catador real. Y deja entrar lo que es apropiado, pero lo que es extraño lo rechaza y no permite que entre en contacto ni que afecte al B sentido del gusto, sino que acusa y denuncia su carácter maligno antes de que pueda hacer daño.

Y por lo demás, nuestro olfato no es motivo de molestias como el vuestro, que con la ayuda de un extraño arte de tintorería y brujería, cuyo nombre es «perfumería»[22], os obliga a reunir y consumir perfumes de incienso, cinamo-

[22] El texto es dudoso y nuestra traducción conjetural (cf. la ed. de Teubner y también la de INDELLI).

mo, nardos, hojas y tallos arábigos, pagando mucho dinero
por una molicie afeminada, pueril y absolutamente inútil.
Además, a pesar de ser tal su naturaleza, no sólo ha echado
a perder a todas las mujeres, sino ahora ya incluso a la ma-
yor parte de los hombres, hasta el punto de no querer tener
relaciones con sus propias mujeres si no se presentan despi-
diendo olor a perfumes y a ungüentos.

En cambio, las jabalinas y las cabras atraen a los jabalíes C
y a los chivos con los olores que les son propios, y lo mismo
las demás hembras a sus machos respectivos, oliendo a puro
rocío, a pradera y a hierba fresca; y es el común afecto lo
que les lleva a la unión nupcial. Las hembras no se hacen de
rogar ni disimulan sus deseos con engaños, trucos y negati-
vas, ni los machos, aguijoneados por el desenfreno y la lo-
cura, compran el acto de la procreación con dinero, esfuerzo
o servidumbre; no, sino que en el momento adecuado ambos
van en pos de una Afrodita sin engaños y gratuita, un amor
que en la primavera despierta, como el retoñar de las plan-
tas, el deseo de los animales, y en seguida lo extingue. Y la D
hembra no se deja poseer después de la concepción, ni lo
intenta ya el macho. Tan débil y escasa es la consideración
que tiene el placer entre nosotros, mientras que la ley natu-
ral lo es todo.

De ahí que los deseos de los animales no hayan provo-
cado, al menos hasta ahora, ninguna unión sexual de un ma-
cho con otro macho o de una hembra con otra hembra,
mientras que mucho de ese jaez hay entre vuestros majes-
tuosos y nobles personajes (pues voy a prescindir de la
chusma).

Así Agamenón llegó a Beocia tratando de dar caza al
esquivo Argino, calumniando al mar y a los vientos; des-
pués dio a su cuerpo magnífico un magnífico baño en la la-
guna Copaide, para extinguir en ella su pasión amorosa y li- E

berarse del deseo[23]. Y asimismo Heracles, por ir en busca de su imberbe compañero, quedó rezagado de los demás capitanes y abandonó la expedición[24]; y en la rotonda de Apolo Ptoo alguno de vosotros grabó a escondidas la frase «Aquiles es hermoso», cuando Aquiles tenía ya un hijo, y he oído decir que la inscripción todavía se conserva[25]. Pero si un gallo monta a otro al no haber una gallina disponible, se lo quema vivo, pues algún adivino o experto en prodigios declara que lo sucedido es algo grave y ominoso. De esta
F forma incluso los mismos hombres reconocen que es más propio de los animales el ser mesurados y no violentar la naturaleza con sus deseos.

En cambio, vuestros irrefrenables instintos ni siquiera la naturaleza, con la ley como aliada, puede contenerlos dentro de unos límites, sino que arrastrados sin rumbo por los deseos, como llevados por un torrente, perturbando y confundiendo el orden de la naturaleza con vuestras prácticas sexuales cometéis un terrible ultraje contra ella. Y de hecho hay hombres que han tratado de unirse con cabras, cerdas y yeguas, y mujeres que han enloquecido de deseo por ani-
991A males de sexo masculino. En efecto, de tales uniones surgen

[23] Episodio poco conocido (Argino es mencionado también por Propercio, Ateneo y Clemente de Alejandría), en el que de nuevo aparece en escena Beocia (que es donde se encuentra la laguna Copaide).

[24] Se refiere al viaje de los Argonautas (el joven en cuestión era Hilas): cf. Teócrito, *Idilio* XIII; Apolonio de Rodas, *Arg.* I 207-272.

[25] El *thólos* o rotonda de Apolo Ptoo también estaba en Beocia. Como vio agudamente Reiske, la alusión a que «la inscripción todavía se conserva» parece ser cosa de Plutarco más que de Grilo, pues siendo éste contemporáneo de Ulises y de Aquiles, nada tendría de extraño que la inscripción erótica estuviera todavía en su sitio. Las críticas a la homosexualidad, por lo demás, no son raras en la obra de Plutarco (cf. por ejemplo el *Erótico* 751D-E).

vuestros Minotauros y Egipanes, y, según creo, también las Esfinges y Centauros[26]. Y es verdad que alguna vez, forzados por el hambre, un perro ha devorado a una persona o un pájaro ha probado su carne; pero jamás un animal ha tratado de valerse de una persona para la unión sexual. Los hombres, por el contrario, maltratan y violentan para sus placeres a los animales mencionados y a muchos otros.

8. Pero, aun siendo así de ruines y de incontinentes con respecto a los deseos mencionados, es en los deseos necesarios donde se demuestra aun mejor que sois muy inferiores a los animales en templanza. Estos deseos son los relacionados con el alimento y la bebida. Nosotros siempre buscamos en ellos lo que nos es grato acompañado de cierta utilidad, mientras que vosotros, persiguiendo más el placer que una B alimentación natural, os veis castigados por muchas y serias enfermedades, que manando de una sola fuente —a saber, el hartazgo físico—, os llenan de gases de toda clase y difíciles de purgar.

Pues, en primer lugar, cada tipo de animal tiene un solo alimento que le es connatural, unos la hierba, otros alguna raíz o fruto; y los que son carnívoros no se inclinan por ningún otro tipo de comida ni privan del alimento a los que son más débiles que ellos, antes bien, el león permite al ciervo y el lobo a la oveja que pasten donde les es natural hacerlo. Al hombre, en cambio, su glotonería le arrastra a buscar el pla- C cer en todo lo que sea comestible, y lo intenta y lo prueba

[26] Los ejemplos de Egipán y la Esfinge están traídos un poco por los pelos en este contexto, dado que no hay en ellos intervención humana (la Esfinge era hija de Equidna y del perro Orto; Egipán es el dios Pan transformado en cabra). Los cabreros tenían fama de practicar el bestialismo: véase por ejemplo Teócrito, I 86 (y el comentario de A. S. F. Gow en su *Theocritus,* Cambridge, 1952, *ad loc.).*

todo, como si todavía no hubiera llegado a conocer lo que es apropiado y conveniente para él, siendo así el único animal omnívoro que hay.

Y en primer lugar, no se alimenta de carne por falta de recursos o por incapacidad alguna (ya que siempre le es posible en la primavera segar, recolectar y recoger gran cantidad de plantas y cereales, hasta casi cansarse de su abundancia), sino que llevado de su molicie y harto de lo estrictamente necesario, va en busca de alimentos inapropiados e impuros —debido a la matanza de seres vivos—, comportándose de forma mucho más cruel que los animales más salvajes. Pues
D la sangre y la carne son el sustento propio del milano, del lobo y de la serpiente, mientras que para el hombre son una golosina. Por ello consumen todo tipo de alimentos, no como los animales, que se abstienen de la mayor parte y en su necesaria búsqueda del sustento luchan contra unas pocas especies; pero, por así decirlo, ninguna criatura voladora, nadadora o terrestre ha escapado de vuestras mesas, que encima calificáis de civilizadas y hospitalarias.

9. Bien, así que os servís de los animales como de una golosina para endulzar la comida. ¿Por qué entonces [***][27]? En cambio la inteligencia animal no deja sitio alguno para artes inútiles y vanas, y aquéllas que son necesarias no son otros los que nos las introducen, ni las aprendemos a cambio
E de un sueldo, ni tampoco dejamos a cada uno pegado a una ocupación, fijándole de forma mezquina en un solo campo de estudio; antes bien, nuestra inteligencia, sobre la marcha y por sí misma, hace surgir dichas artes como legítimas y connaturales. Pues he oído decir que los egipcios son todos

[27] Hay una breve laguna en el texto (cf. la ed. de Teubner para los suplementos propuestos).

médicos[28], pero es que cada uno de los animales se basta con sus propias habilidades no sólo para curarse, sino también para buscarse el sustento, para luchar y cazar, para defenderse y para la música, en la medida en que la naturaleza ha dotado a cada uno para ella.

Pues ¿de quién hemos aprendido los cerdos, cuando estamos enfermos, a ir a los ríos a por cangrejos? Y ¿quién ha enseñado a las tortugas a comer orégano después de devorar una víbora? ¿Quién ha enseñado a las cabras cretenses, cuando son alcanzadas por las flechas, a buscar el díctamo, F
con cuya ingestión expulsan las puntas?[29]. Pues si dices la verdad, a saber, que su maestra es la naturaleza, estás elevando la inteligencia de los animales a la categoría del más poderoso y sabio principio[30]. Y si creéis que no hay que llamarlo «razón» ni «inteligencia», mira a ver si le buscas un nombre más hermoso y honorable, ya que, no te quepa duda, proporciona una capacidad mejor de actuación y más admirable.

No es ignorante ni carente de instrucción, sino más bien 992A
autodidacta y autosuficiente, y no es por debilidad sino por el vigor y la perfección de su virtud natural por lo que man-

[28] Esto debe de ser una confusión —o una tergiversación deliberada— basada en HERÓDOTO, II 84, donde se dice que «todo el país está lleno de médicos» (dado su alto grado de especialización).

[29] Para estas habilidades animales, cf. ARISTÓT., *Hist. anim.* 621a1-24, 612a3; ANT. CARISTO, 35 (41), 34 (40), 30 (36); FILÓN, *De animal.* 38-39; ELIANO, *Hist. anim.* VI 12, etc.

[30] Aquí, como señaló BABUT (*Plutarque et le Stoïcisme*, París, 1969, pág. 62 y nota 4), se está criticando sin duda a los estoicos, que argumentaban que, cuando los animales realizan actos aparentemente inteligentes, no es el *lógos* quien los guía, sino cierta «disposición natural» (cf. VON ARNIM, *SVF*, II 275); pero, dado que la Naturaleza es racional en su conjunto —está animada por el *lógos* universal—, también habrán de serlo los animales, en mayor o menor medida.

da a paseo cualquier contribución a su capacidad que provenga de enseñanzas ajenas. Es más, cuando los hombres, por capricho o por diversión, obligan a los animales a aprender y a entrenarse, su mente, dada su capacidad superior de comprensión, asume las enseñanzas incluso cuando van contra su constitución física.

Y paso por alto el hecho de que los cachorros de perro sigan los rastros o que los potros entrenados caminen a un paso determinado, así como que los cuervos aprendan a conversar y que los perros salten a través de aros en movimiento. Y en los anfiteatros los caballos y los bueyes aprenden
B den con una gran precisión a tumbarse, a bailar, a adoptar posturas arriesgadas o a ejecutar movimientos nada sencillos, ni siquiera para un hombre; y lo conservan en la memoria, dando así una prueba de docilidad que no tiene absolutamente ninguna otra utilidad. Y si desconfías de que podamos aprender habilidades, te diré que también las enseñamos[31].

Así las perdices, cuando huyen, acostumbran a sus polluelos a ocultarse dejándose caer boca arriba y sosteniendo con sus patas un terrón ante sí; y puedes ver cómo sobre los tejados las cigüeñas adultas asisten y dirigen a las jóvenes en sus ensayos de vuelo. Y los ruiseñores enseñan ya a sus
C crías a cantar, pero los que son capturados siendo aún pequeños y son criados en manos del hombre cantan peor, por haberse separado antes de tiempo de su maestro [***][32]. Des-

---

[31] Cf. *Sobre la inteligencia de los animales* 973A (en este mismo volumen), donde se dice que «la capacidad de enseñar denota más racionalidad que la de aprender», y se invoca la autoridad de Aristóteles.

[32] Hay una laguna en el texto. Para los ejemplos anteriores, cf. entre otros, ARISTÓT., *Hist. anim.* 613b17, 536b17; ANT. CARISTO, 39 (45); FILÓN, *De animal.* 35; PLINIO, *Hist. nat.* X 103; ELIANO, *Hist. anim.* VIII 22, III 40; PLUTARCO, *Sobre la inteligencia de los animales* 971C, 973B.

de que he penetrado en este cuerpo que ves, me asombro de aquellos argumentos con los que los sofistas[33] hicieron que considerara irracionales y estúpidos a todos los seres a excepción del hombre.

ULISES.—Así que ahora, Grilo, has cambiado de opinión. Y ¿afirmas también que la oveja y el asno tienen uso de razón?

GRILO.—Precisamente de ellos, noble Ulises, se puede muy bien deducir que la naturaleza animal no está desprovista de razón ni de capacidad de comprensión. Pues igual que no hay un árbol más o menos inanimado que otro, sino D
que todos ellos son igualmente insensibles (ya que ninguno de ellos posee alma), del mismo modo no podría dar la impresión de que un animal tiene una inteligencia menos despierta o es menos apto para aprender que otro, a no ser que todos ellos estuvieran dotados de razón y de capacidad de comprensión, por más que unos lo estén en mayor medida que otros[34].

Y date cuenta de que, cuando comparas a un asno o a una oveja con una zorra, un lobo o una abeja, las habilidades y sutilezas de unos ponen en evidencia las necedades y la desidia de los otros [***] Es como si se compara a Polifemo contigo o al famoso Homero de Corinto con tu abuelo Autólico[35]. Y no creo que entre dos animales haya tanta di- E

[33] Se refiere sin duda a los estoicos, con evidente anacronismo.

[34] La misma argumentación en el diálogo anterior, *Sobre la inteligencia de los animales,* 962F-963A (también en FILÓN, *De animal.* 29).

[35] Autólico, abuelo de Ulises, es mencionado en *Odisea* XIX 394 ss. (aunque, más que por su inteligencia, destaca por sus robos y perjurios). En cuanto al «Homero de Corinto», es pasaje muy controvertido. Es posible que se trate de una alusión a algún personaje desconocido para nosotros, de nombre Homero y famoso por su estupidez (como quería Reiske), pero parece más probable que el texto esté estropeado; entre las varias conjeturas propuestas (cf. la ed. de Teubner y la de INDELLI), quizá

ferencia como la que hay entre dos humanos en cuestión de inteligencia, capacidad de razonamiento y memoria.

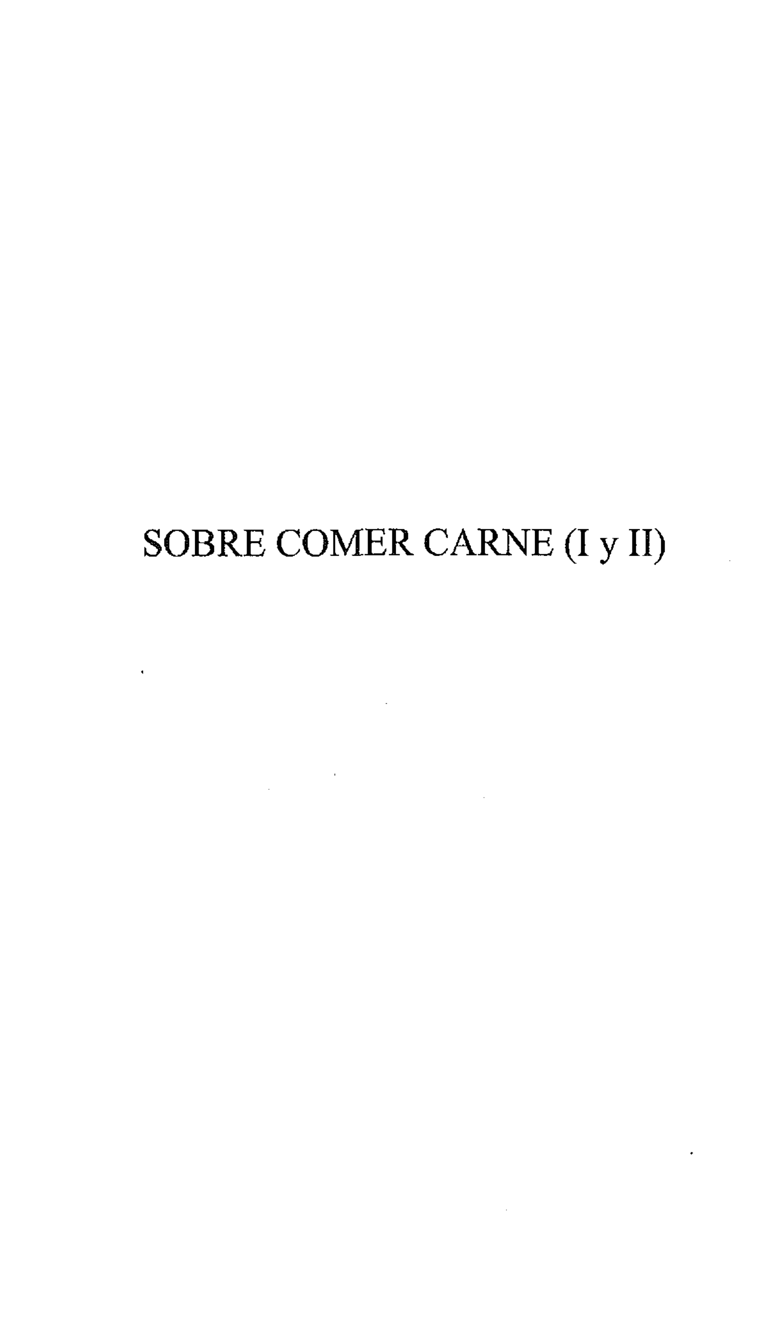
ULISES.—Pero Grilo, mira que es algo muy duro y terrible conceder el uso de razón a seres que no pueden concebir a Dios.

GRILO.—Entonces, Ulises, ¿tendremos que negar que alguien tan sabio y notable como tú descienda de Sísifo?[36].

---

la mejor sea la de HAUPT, que lee *tòn Kòroibon ekeînon tòn mōrón,* «Corebo, el famoso necio», pues este personaje aparece en refranes como paradigma de la estupidez (incluso quiso contar las olas del mar; cf. E. LEUTSCH-F. G. SCHNEIDEWIN, *Corpus Paroemiographorum Graecorum,* Hildesheim, 1958 [reimpr. de la ed. de Gotinga, 1851], I, pág. 101).

[36] La interpretación más plausible de esta frase es la siguiente (propuesta por REISKE). En algunas versiones, se consideraba a Sísifo (y no a Laertes) como el verdadero padre de Ulises, al haberse unido furtivamente a Anticlea, hija de Autólico. Por otra parte, Sísifo tenía fama de ateo (por ejemplo, el sofista Critias pone en su boca la teoría de que los dioses fueron inventados por un hombre astuto para garantizar el cumplimiento de las leyes establecidas). De este modo, Grilo estaría sugiriendo astutamente que, según lo que ha dicho antes el propio Ulises, el hijo de un ateo difícilmente podría ser una persona inteligente. No es imposible que Plutarco pusiese aquí fin a la obra, con Ulises confundido ante esta nueva argucia (incluso el tipo de clásula métrica invitaría a pensarlo así), pero son varios los argumentos que hacen pensar que el diálogo quedó sin terminar, o que quizá se perdió una parte en el curso de la transmisión textual (no se habla de la justicia, como se prometió en 986F; el final es a todas luces demasiado abrupto, etc.). Cf. ZIEGLER, *Plutarco,* pág. 131, e INDELLI, nota *ad loc.* en su edición.



SOBRE COMER CARNE (I y II)

INTRODUCCIÓN

La tradición literaria juzga los presentes tratados *(Sobre comer carne* I y II) como integrantes de un grupo de ensayos, compuestos por Plutarco, en relación con la psicología de los animales[1]. En este sentido, los opúsculos aquí pertinentes muestran un vínculo notable con otros como *Sobre la inteligencia de los animales* y *Los animales son racionales (Grilo)*. Como podrá observarse, se trata de sendos tratadillos mutilados y deturpados, en buena medida, por la tradición. En realidad, todo apunta a que ambos tratados dispusieron, desde el principio, de características propias y a que, con probabilidad, carecieron siempre de unidad morfológica. A tal respecto, la afirmación con que comienza el tratado segundo resulta significativa. Dada la deficiente estructura y el carácter incompleto de la composición que los tratados presentan[2], es razonable pensar que Plutarco (como sucede,

[1] K. Ziegler, *Plutarco* [= «Plutarchos von Chaironeia», *RE*, XXI 1, 1951], trad. it., Brescia, 1965, págs. 122 ss.

[2] Sobre la transmisión manuscrita de la obra (cuyo estado textual no duda en calificar de «assai tormentato» el mejor conocedor de la misma, L. Inglese: véase su «Per una nuova edizione critica di Plutarco, *De esu carnium*», en I. Gallo [ed], *Ricerche plutarchee,* Nápoles, 1992, 125), he manejado con utilidad las publicaciones del citado estudioso italiano

por lo demás, en otras obras; ahí está *Sobre si es más útil el agua o el fuego)* redactó unos primeros trazos con el propósito de completar, más tarde, el trabajo, labor que no pudo llevar a cabo. Así, las adiciones y mutilaciones posteriores pueden explicarse mediante la intervención de cierto compilador tardío.

En cualquier circunstancia, contamos aquí con dos obritas que suponen un vehemente alegato en favor del vegetarianismo[3] y de la abstinencia en la ingestión de carne (aspecto en el que también se centra nuestro autor en otras obras. Véanse, aparte las anteriormente mencionadas, *Preceptos sobre la defensa de la salud* y *Charlas de sobremesa).* Por cuanto concierne a nuestros tratados *Sobre comer carne*, en el primero de ellos Plutarco postula, básicamente, que las personas de su época comían carne dándose a la gula en tanto que los antiguos lo hacían por pura necesidad; en la segunda de las diatribas (pues éste es el tenor de la composición), Plutarco trae a colación la doctrina de la transmigración de las almas (teoría que los órficos y los pitagóricos defendían) para justificar la abstinencia en el consumo de carne. Por añadidura, entra en polémica con los estoicos, para quienes los animales carecían por completo del más mínimo raciocinio. Plutarco, por su parte, sostiene que, al menos de modo natural, los animales presentan cierta suerte de inteligencia, factor que les aproxima a los seres humanos

(L. INGLESE, «Note critiche a Plutarco, *De esu carnium*, *Quael. Urb. Cult. Class.*, N.S., 2 [1993], 105-116; «Note critiche a Plutarco, *Moralia*», *RCCM* 36 [1994], 217-223) cuyas espléndidas observaciones he ajustado, en buena medida, a la versión española. Vaya desde aquí mi agradecimiento a Lionello Inglese por las valiosas aportaciones y sugerencias que, amigablemente, me ha facilitado sobre la obra.

[3] Para una panorámica del vegetarianismo en la antigüedad es fundamental el libro de J. HAUSSLEITER, *Der Vegetarismus in der Antike*, Berlín, 1935.

y, por tanto, redunda en la necesidad de evitar el consumo de carne. Y es que, como ha demostrado la crítica moderna, los argumentos que maneja Plutarco en los tratados son de cariz triple[4]. Unos son de índole mística y religiosa[5]: éstos no son acaso los más importantes para nuestro autor[6], pero es un hecho que aceptar la doctrina de la metempsícosis podía inducir —como fácilmente puede comprenderse— a identificar la ingestión de carne animal con la práctica del canibalismo. Otros argumentos son de componente filosófico: estudios recientes han insistido en que, desde sus primeras composiciones, Plutarco entra en aguda polémica con los estoicos. En este caso, la discusión atañe particularmente a las tesis de Crisipo quien había negado que los seres humanos debieran observar obligaciones jurídicas y morales respecto de los animales, por lo que estos últimos eran excluidos, en la práctica, de la comunidad de los seres racionales[7]. El caso es que, al decir de Becchi, las apreciaciones de Plutarco sobre el particular son sumamente importantes en la intención del queroneo —considerada capital por el

---

[4] D. Tsekourakis, «Orphic and Pythagorean views on vegetarianism in Plutarch's 'Moralia'», en F. E. Brenk, I. Gallo (eds.), *Miscellanea Plutarchea, Atti del I Convegno de Studi su Plutarco, Quaderni del Giornale Filologico Ferrarese,* 1986, especialmente págs. 127-128.

[5] Véase el estudio de M. Jufresa, «La abstinencia de carne y el origen de la civilización en Plutarco», en J. A. Fernández Delgado, F. Pordomingo (eds.), *Estudios sobre Plutarco: aspectos formales (Actas del IV Simposio español sobre Plutarco),* Madrid, 1996, págs. 219-226.

[6] Cf. D. Tsekourakis, *ibid.,* pág. 138. Asimismo, véase la contribución del mismo autor «Pythagoreanism or Platonism in Ancient Medicine? The reasons for vegetarianism in Plutarch's Moralia», *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II 36, 1, 1987, págs. 366-393.

[7] Sobre esta cuestión sigo a F. Becchi, «Istinto e intelligenza negli scritti zoopsicologici di Plutarco», en F. Bandini, G. Pericoli (eds.), *Scritti in memoria di Dino Peraccioni,* Florencia, 1993, pág. 60.

crítico italiano— de oponerse a la doctrina estoica[8]. Asimismo, Plutarco ofrece argumentos de índole higiénica y estética: no debemos ingerir carne porque ello conlleva la contaminación de nuestro cuerpo con sustancias de animales muertos, mientras que el consumo de vegetales no ha de repugnar a la condición humana. Aparte estos tres grupos de argumentos, existen otros secundarios: así, Plutarco desaprueba el consumo de carne ateniéndose a razones filantrópicas, de respeto y compasión por las criaturas animadas. Igualmente, no escasean los motivos basados en la naturaleza del cuerpo humano, el cual, a la vista de su anatomía, no está preparado para la ingestión de carne.

Por otra parte, como puede desprenderse de la lectura de nuestros opúsculos, la argumentación de Plutarco se halla dispuesta en un tono esencialmente retórico[9]. La técnica compositiva, la inclusión de los tópicos al uso y la conformación estructural de las cláusulas orientan a esa dirección y, como en otros ensayos en donde el artificio retórico es manifiesto, tales extremos han instado a considerar los tratados de factura juvenil[10].

Debe indicarse, finalmente, que estos opúsculos participan del inventario de obras que no aparecen citadas en el llamado *Catálogo de Lamprias*. Sin embargo, la crítica subraya que tal contingencia no afecta a la —hoy juzgada prác-

---

[8] F. BECCHI, *ibid.*

[9] Cf. L. SENZASONO, «L'amplificazione nel *De esu carnium*», en L. VAN DER STOCKT (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch, Acta of the IVth International Congress of the International Plutarch Society*, Lovaina, 2000, págs. 477-491; V. RAMÓN PALERM, «Misticismo, filosofía y retórica en *De esu carnium*», en A. PÉREZ JIMÉNEZ, F. CASADESÚS (eds.), *Estudios sobre Plutarco: misticismo y religiones mistéricas en la obra de Plutarco (Actas del VII Simposio español sobre Plutarco)*, Madrid-Málaga, 2001, págs. 211-219.

[10] Cf. K. ZIEGLER, *op. cit.*, págs. 124-125.

ticamente indiscutible— autoría genuina de la obra[11]. Para la traducción he utilizado la edición de W. C. Helmbold, *Plutarch's «Moralia»,* XII, Loeb Classical Library, Londres-Cambridge (Mass.), 1968 (reimpr. = 1957)[12].

NOTAS AL TEXTO

	HELMBOLD	TEXTO ADOPTADO
993B	ἑώλων	εἰδώλων (codd.)
	τροφάς	τροφήν (cod. aliqu.)
993E	δυσδιαστατοῦντι	δυστατοῦντι (codd.)
	πεφυρμένος	πεφυπμένα (codd.)
994C-D	ἀποδείξεων	ἀποδειλιάσεων (INGLESE coni.)
995B	ἐσθιόμενον	ἐσθόμενον (codd. aliqu.)
995B	παροῦσα ψυχὴ ἀπολαύειν...	παροῦσαν ψυχὴν ἀπελαύνειν... (codd.)
995C	προσαπέντων	κρεοσαπέντων (codd.)
997C	ἔν τισι	ἐν τεισί (codd.)
998C	ἀλλ' ἐὰν πῃ...	ἀλλ' ἐὰν μὴ (codd.)

---

[11] *Vid.* el comentario de W. C. HELMBOLD sobre el particular, que consta en *Plutarch's* Moralia XII, Loeb Classical Library, Londres-Cambridge (Mass.), 1968 (rempr. = 1957), pág. 539.

[12] Con nuestro trabajo prácticamente finalizado, ha aparecido el volumen de L. INGLESE y G. SANTESE, *Plutarco. Il cibarsi di carne,* CPM, D'Auria Editore, Nápoles, 1999. Con todo, en las *Notas al texto* he adoptado ciertas lecturas que, como se observará, remito a la autoridad de L. INGLESE quien figura como responsable de la edición crítica aquí mencionada. Por lo demás, la contribución ecdótica de INGLESE es proclive a defender el texto legado en la tradición manuscrita, dado el conocimiento de la lengua plutarquea que poseemos en la actualidad. Cf. la excelente *Premessa al testo* que facilita el autor (págs. 93-127), con abundante bibliografía de interés sobre el tema.

	HELMBOLD	TEXTO ADOPTADO
998C	τὸ ἀκόλαστον τοῦ...	τὸ ἀκόλαστον τὸ... (codd.)
	ἀπεθισθῶμεν	ἐθισθῶμεν... (codd.)
	συγγίνεσθαι;	om. signum interrogationis ceteri
998F	ἴσος... ὁ κίνδυνος ἔκει	ἴσως... ὁ κίνδυνος ἔχει (codd.)
	ἂν ἀπειθῶ φαγεῖν κπέας ἢ κἂν ἀπιστῶ...	ἂν ἀπειθῶ ⟨μὴ⟩ (ad. HERWERDEN) φαγεῖν κρέας, ἂν ἀπιστῶ... (codd. ceterum)
999A	Οὐκ ἴσος δ' ἔτι καὶ οὗτος...	Οὐκ ἴσος δέ τις καὶ οὗτος... (codd.) Vide quae ad locum adnotavit INGLESE

SOBRE COMER CARNE (I)

1. ¿De verdad preguntas, tú, por qué razón se abstuvo Pitágoras[1] de comer carne? En lo que a mí respecta, quisiera saber —perplejo como estoy— con qué actitud, con qué suerte de disposición anímica o mental, la primera persona probó sangre con su boca, rozó con sus labios carne de animal muerto y —preparando mesas de cuerpos e imágenes inertes— denominó «alimento» y «nutrición» a miembros que, poco antes, podían rechinar, aullar, moverse y ver. ¿Cómo podía la vista de esta persona recrearse en la matanza de animales que eran degollados, desollados, despedaza- 993A B

[1] Se trata del famoso intelectual Pitágoras, hijo de Mnesarco de Samos, quien emigró a Crotona hacia el 531 a. C. tal vez por oposición política a la tiranía de Polícrates. Como testimonia un fragmento de JENÓFANES (frg. 7 D), la tradición literaria confirma su creencia en la metempsícosis. Por cuanto afecta a la abstinencia en el consumo de carne, parece que la medida fue instituida por sus discípulos quienes continuaron y desarrollaron las enseñanzas del maestro. Un estudio fundamental sobre la doctrina pitagórica sigue siendo el de W. BUERKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism,* Harvard, 1972 (trad. inglesa del original alemán de Nuremberg, 1962). El lector hispano dispone de una buena síntesis, con escogida bibliografía, a cargo de M. GARCÍA TEIJEIRO, en J. A. LÓPEZ FÉREZ (ed.), *Historia de la Literatura Griega,* Madrid, 1988, pág. 247.

dos? ¿Cómo soportaba su olfato el hedor? ¿Cómo no repugnaba la contaminación a su gusto, el cual se hallaba en contacto con las llagas de otros seres y recibía flujos y sangre de heridas mortales?[2].

c *Las pieles se arrastraban y mugía sobre los asadores*
carne cruda y asada, y había como una voz de vaca[3]

Se trata, obviamente, de una invención y un mito pero, en realidad, es una cena espantosa: a saber, que una persona tenga apetito de seres que todavía mugen y, mientras, nos ilustre sobre los animales de que debemos alimentarnos cuando aún viven y emiten sonidos; y que, además, disponga varios modos de aderezo, asado y presentación. Considerando cuanto antecede, deberíamos prestar atención a la primera persona que inició el proceso[4], no a quien, posteriormente, se detuvo.

---

[2] La dramatización, de fuerte tono retórico, está ligada frecuentemente al estilo de Plutarco (sobre el cual puede atenderse a la aportación de J. A. Fernández Delgado, «El estilo de Plutarco en la historia de la prosa griega», *EClás* 102 [1992], 31-63). En esta ocasión, podemos observar cómo el autor presenta, casi *ante oculos* del lector, la práctica de comer carne con inclusión de los cinco sentidos propios del ser humano (la cita homérica posterior, como ejemplo de índole retórica, corona la argumentación con el sentido del oído). Todo ello —aparte el paralelismo con Platón, *Leyes* 959 A-B— justifica la lectura *eidṓlōn* («imágenes») transmitida en los manuscritos.

[3] Se recoge el pasaje de Homero, *Od.* XII 395-396, en donde los dioses, atendiendo a la petición del Sol (cuyas vacas habían sido devoradas por los compañeros de Odiseo), mandan esos prodigios como admoniciones de las penalidades que Odiseo y los suyos habrían aún de soportar.

[4] Al margen de que, como consta en la edición de W. C. Helmbold (cf. *ad loc.),* el pasaje pueda hacer alusión a un determinado personaje, es probable que nos hallemos ante un artificio retórico de obligado concurso en el género epidíctico (es decir, de elogio o vituperio sobre un sujeto o una acción), técnica a la que Plutarco es circunstancialmente proclive en

2. Podría decirse que, para quienes por vez primera decidieron comer carne, el motivo era la absoluta necesidad y, más aún, la penuria[5]. En efecto, ellos no ejercían esa prácti- D
ca cuando transcurría su vida entre deseos ilícitos o cuando —disponiendo en abundancia de materias necesarias— se daban a placeres antinaturales, fuera de lugar. Mas, de recobrar en este mismo instante sensibilidad y voz, dirían posiblemente: «dichosos y amados de los dioses quienes hoy vivís; ¡qué época os ha correspondido! Disfrutáis y administráis un solar rico en bienes. ¡Cuánta vegetación tenéis, cuántas cosechas, cuánta riqueza obtenéis de los campos, cuánta delicia de los árboles! Es más, tenéis la posibilidad de vivir en el lujo sin mancillaros con sangre. Y es que a nosotros nos tocó una parte de la historia del tiempo sumamente dura y terrible, cuando caímos en una miseria importante, irresisti-

---

tratados de acusada formalización retórica. En efecto, la amplificación *(aúxēsis)* es un elemento fundamental en el género epidíctico desde sus primeros inicios, con Gorgias y Aristóteles. Pues bien, la preceptiva retórica indica que uno de los tópicos capitales, en este sentido, insta a recordar la primera persona que realizó un hecho *(prôtos)*, contingencia en la que aquí se detiene Plutarco.

[5] Este extremo constituye uno de los principios básicos de la argumentación de Plutarco en el primer tratado. En realidad, las observaciones siguientes de nuestro autor pueden tener ciertas reminiscencias órficas (que no son las únicas en estos opúsculos, como veremos más adelante): el orfismo es una corriente religiosa que, originada en época arcaica, tiene en la antropogonía su mayor contribución a la historia del pensamiento religioso (sobre tal antropogonía, vid. *infra,* 996C). El caso es que, según parece desprenderse del pasaje presente, la primera generación de hombres asiste a la pérdida de una unidad beatífica, anterior, en la que no se consumía carne. Así, ellos se veían, por pura necesidad, en la obligación penosa de comer carne antes de que, con el tiempo, se pudiera restablecer el orden primero. Este aspecto parece apuntar a trazos de características órficas: véanse las sugestivas indicaciones de J. P. Vernant, *Mito y religión en la Grecia antigua,* trad. esp., Barcelona, 1991, págs. 73 ss.

E ble, debido a la primera generación[6]. Aire y astros mezclados con agua turbia e inestable, con fuego y tornados también, cubrían el cielo. Y no se había establecido un sol todavía el cual, dotado de curso firme y estable, dividiera el amanecer y el anochecer, y que, después, de nuevo los trajera, coronándolos de estaciones fructíferas, de guirnaldas de flores. Y la tierra quedó asolada porque los ríos perdieron su cauce; y prácticamente todo quedó «informe a causa del lodo» y se vio devastado por barrancos cenagosos, bosques y selvas yermos. No existía recolección de frutos ni herramientas ni técnicas basadas en la experiencia[7]. Entonces el hambre no cesaba ni la semilla de grano aguardaba la estación propicia. ¿Por qué extrañarse si, de modo antinatural,
F nos servimos de carne de animales cuando se comía fango, se roía corteza de árbol y se era afortunado con hallar grama que germinaba o una raíz de junco? Si, tras probar una bellota, la comíamos, bailábamos de alegría en derredor de
994A una encina o una haya, y la llamábamos «donante de vida», «madre», «nutricia». Esta era la única fiesta que conocía la vida de entonces: el resto era, absolutamente todo, un sinfín de angustia y tristeza. Ahora bien, a quienes vivís en la actualidad, ¿qué arrebato o qué locura os impulsa a mancilla-

[6] La indicación de Plutarco parece remitir a EMPÉDOCLES (frs. B 2 y 3 DK), filósofo y taumaturgo a quien se relaciona, precisamente, con el orfismo merced a su creencia en la transmigración de las almas y a su condición de vegetariano como áscesis para liberar, purificar el alma y alcanzar la experiencia mística (cf., *infra*, 996B-C).

[7] La observación de Plutarco pretende sugerir una antinomia radical entre la comunidad *salvaje*, carente del dominio conjunto de una serie de técnicas, y la *civilizada*, aquella que sí dispondría de la pericia necesaria para el manejo simultáneo de las técnicas básicas. Naturalmente, Plutarco pretende insinuar una identificación entre *salvajismo* y consumo de carne, por un lado, y entre *civilización* y vegetarianismo, por otro. Cf. B. FARRINGTON, *Ciencia griega*, trad. esp., Barcelona, 1979, pág. 19.

ros con sangre, cuando tenéis cubiertas vuestras necesidades? ¿Por qué hacéis escarnio de la tierra, como si no pudiera alimentaros? ¿Por qué sois impíos con Deméter, portadora de leyes, y deshonráis al afable y dulce Dioniso, como si no obtuvieseis de ellos lo suficiente[8]? ¿No os avergonzáis de mezclar nuestros frutos con sangre y muerte? Y eso que llamáis «salvajes» a las serpientes, a los leopardos y a los leo- B
nes, pero no sois inferiores a ellos en crueldad cuando matáis: de hecho, para ellos la muerte es alimento; para vosotros, «guarnición»».

3. Está claro que —a menos que debamos defendernos— no comemos leones y lobos; al contrario, nos olvidamos de ellos. Sin embargo, apresamos y matamos animales mansos y domésticos, carentes de aguijones y dientes para dañarnos, seres a los que —por Zeus que sí— parece haber creado la naturaleza merced a su belleza y encanto...

[Es como si una persona, a la vista de que el Nilo se desborda e inunda la región con su limo fértil y fructífero, no se sorprendiese —a tenor de lo que aporta— de que proporciona fecundidad y riqueza en frutos extraordinariamente dulces y útiles para la vida sino que, observando en cualquier lugar a un cocodrilo que está nadando, una culebra que lleva la corriente o un montón de animales salvajes, objetase que estas criaturas provocan nuestra condena y la C
necesidad imperiosa de operar así. O como si —por Zeus—, al ver esta tierra y estos cultivos llenos de frutos dulces y cargados de espigas de trigo, pero detectar en algún rincón, entre esta mies, un poco de cizaña o yero, obviara recolectar

---

[8] Como es lógico, las figuras de Deméter y Dioniso son divinidades introducidas de modo metafórico y simbolizan, respectivamente, la tierra cultivada (más propiamente el grano) y la vid.

y cosechar los primeros para lamentarse de los últimos. Esto es parecido a quien asiste al discurso de un orador en cierta causa judicial: el discurso es rico en elocuencia y en defensa
D de alguien sumido en peligros; o tal vez —sí, por Zeus— es de condena y acusación de actos temerarios y mezquinos. Y el discurso fluye y progresa no de un modo simple, ramplón; al contrario, se atiene a numerosos registros (o más bien a todo género) de actitudes emocionales; se ajusta igualmente a los ánimos —variados, diferentes— de los oyentes y de los jueces, ánimos que se deben persuadir y modificar o —por Zeus que sí— suavizar, mitigar, aplacar. Pues bien, la persona en cuestión renuncia a examinar este aspecto del problema y a evaluar el tema capital para seleccionar expresiones erradas que la intervención, en su curso, ha introducido debido al ímpetu de la acción, (deslices casuales que se han incorporado al discurso). Y, a la vista de cualquier demagogo ***][9].

4. El caso es que nada nos perturba: ni el aspecto de la
E carne fresca, ni el carácter persuasivo de la voz melodiosa, ni la pureza en los hábitos de vida, ni la peculiaridad de la

[9] Según todos los indicios y las observaciones de los críticos (cf. la edición de W. C. Helmbold, *ad. loc.)*, el fragmento que consta entre corchetes pertenece genuinamente a Plutarco pero, con probabilidad, a otra obra. En cualquier caso, y dado que el pasaje se halla incompleto, desconocemos el objetivo último de las comparaciones que establece Plutarco. Con todo, no es de extrañar que el fragmento se filtrara, en su momento, a la obrita presente, ya que en el contenido del mismo subyace la crítica a quienes optan por hechos baladíes en perjuicio de los verdaderamente importantes, circunstancia esta que se corresponde con la práctica de los seres humanos que consumen carne (lo considerado frívolo) frente a las personas que se abstienen de comer carne animal (actitud juzgada aquí de nobleza).

inteligencia de estas pobres criaturas[10]. Sin embargo, por una pequeña porción de carne, les privamos del sol, de la luz, del curso de su vida, cosas que, por esencia y naturaleza, merecen. De este modo, los gritos que emiten y elevan nos parecen inarticulados y no plegarias, súplicas, justas del que dice: «no censuro que obres por necesidad, sino por desmesura; sacrifícame para comer pero no me captures para un bocado delicioso». ¡Qué crueldad! Es terrible la visión de una mesa, ya preparada, de hombres ricos que se sirven F de carniceros y cocineros como vigilantes de animales muertos. Pero hay algo más terrible: la mesa una vez recogida; hay más restos que alimentos ingeridos. En suma, los animales mueren en vano. Más aún, hay otras personas que se abstienen de comer platos cocinados e impiden que los animales sean fileteados y troceados. Rechazan la carne de los animales muertos pero no evitan la suerte de los vivos.

---

[10] Plutarco incide ahora en uno de los argumentos de mayor enjundia, a saber, en la existencia de cierto tipo de inteligencia para los animales. En realidad, el queroneo anticipa una cuestión que debía de ser troncal en el segundo tratado y que, dado el carácter incompleto de éste, no tenemos perfectamente desarrollada: la polémica contra los estoicos quienes negaban la existencia de inteligencia en los animales. Como bien indican F. BECCHI («Istinto e intelligenza negli scritti zoopsicologici di Plutarco», en F. BANDINI, G. PERICOLI [edd.], *Scritti in memoria di Dino Peraccioni*, Florencia, 1993, págs. 67 ss.) y A. BARIGAZZI («Implicanze morali nella polemica plutarchea sulla psicologia degli animali», en I. GALLO [ed.], *Plutarco e le Scienze, Atti del IV convegno plutarcheo*, Génova, 1992, especialmente págs. 298-303), el tema de la racionalidad de los animales está desarrollado con arreglo al principio de la *physis* y de la *oikeíōsis*: es decir que en los animales existe un indicio de racionalidad en la medida en que siguen aquello que les es propio y rehúyen lo que les es ajeno por naturaleza. Al decir de BECCHI (*ibid.*, págs. 78-83), esta doctrina tiene su origen en el pensamiento aristotélico-peripatético y es utilizada por Plutarco con intenciones deliberadas de polémica antiestoica.

5. En efecto, en nuestra opinión es absurda la afirmación de tales hombres en el sentido de que el principio de la práctica se halla en la naturaleza. Efectivamente, que el acto de comer carne no es connatural al ser humano viene demostrado, en principio, por la morfología de su cuerpo[11]. Y es que el cuerpo del ser humano no se parece al de las criaturas de condición carnívora: carece de hocico corvo, de ga-
995A rras agudas, de poderosas fauces, de estómago resistente, de jugos internos capaces de digerir y elaborar alimentos pesados, y carne. Así es que, por estas razones —la sencillez de los dientes, la pequeñez de la boca, la delicadeza de la lengua, la escasa capacidad de nuestros jugos para la digestión—, la naturaleza desaprueba comer carne. Y si, a título personal, dices que has nacido para esta forma de alimentación, antes de nada sacrifica tú solo al animal que te quieras comer; pero por ti mismo, sin servirte de un cuchillo, un palo o un hacha. Así es, del mismo modo que los lobos,
B osos y leones matan a los animales que se comen, apresa un buey a mordiscos, o desgarra con la boca a un cerdo, un cordero o una liebre. Y, tras saltar sobre ellos, comételos todavía vivos como hacen los animales antedichos. Ahora bien, si aguardas a que el objeto de tu comida sea cadáver y te resulta indecoroso arrojar de la carne el alma ahí presente, ¿por qué comes, de modo antinatural, lo que está vivo? Con

---

[11] En consonancia con el parágrafo anterior, la argumentación de Plutarco adopta (seguramente con intenciones retóricas) posiciones tendenciosas y aun extremas: en efecto, si los animales están dotados de racionalidad e inteligencia merced a su seguimiento de cuanto les es natural, la demostración de que el consumo de carne es antinatural para el ser humano revelaría, a la postre, una cierta inferioridad psicológica, e incluso moral, de las personas que comen carne respecto de los animales. Todas las comparaciones posteriores (que se avienen perfectamente a la teoría retórica de la *parabolḗ*, esto es, de la inclusión de símiles para corroborar un hecho) ahondan en el tono retórico del pasaje.

todo, nadie osaría comer un animal sin vida tal y como, cadáver, se encuentra. Al contrario, lo cuecen, lo asan, cambian su aspecto con fuego y hierbas; alteran, modifican y matizan con numerosas especias la pieza a fin de que el paladar, bien engatusado, acepte lo que le resulta extraño.

A fe que era gracioso lo de aquel espartano, el cual, nada más comprar un pescadito en una tienda, lo dio al tendero para que se lo preparara. El tendero le pidió queso, vinagre y aceite, a lo que repuso el espartano: «si hubiera tenido estos ingredientes no habría comprado pescado»[12]. En cuanto a nosotros, nos recreamos tanto en el sacrificio que llamamos «guarnición» a la carne; y luego precisamos de guarnición para la propia carne, así que mezclamos aceite, miel, salsa de pescado, vinagre con especias sirias y arábigas como si, en realidad, estuviéramos embalsamando un cadáver para su sepelio. Efectivamente, aun triturada, suavizada y en cierto modo disuelta la carne, es laborioso el proceso de la digestión; más aún, incluso hecha la digestión, la carne provoca pesadez aguda e indigestiones malsanas. C

6. Diógenes tuvo el arrojo de comer un pulpo crudo para eliminar la práctica de cocinar la carne[13]. Y, ante la presen- D

[12] En *Dichos de espartanos* 234E-F, la anécdota alude a carne, no a pescado.

[13] La anécdota aparece también citada en *Sobre si es más útil el agua o el fuego* 956B. Se trata del conocido Diógenes de Sínope, quien se erigió en el siglo IV a. C. como el máximo exponente de la filosofía cínica. La práctica de ingerir carne cruda debe inscribirse en su intención provocativa de subrayar la inconsistencia de ciertas costumbres consideradas, por lo común, *civilizadas* (la reacción contracultural es esencial en la doctrina cínica: cf. J. L. CALVO, en J.A. LÓPEZ FÉREZ [ed.], *Historia de la Literatura Griega...*, págs. 885-886). Para un acercamiento a la filosofía cínica, véase el libro de C. GARCÍA GUAL, *La secta del perro. Diógenes Laercio: Vidas de los filósofos cínicos*, Madrid, 1987.

cia de numerosas personas a su alrededor, cubierto con su vieja capa, acerca la carne a su boca y dice: «por vuestro bien me arriesgo y expongo al peligro». Bonito peligro, por Zeus. Desde luego, no se arriesga como Pelópidas por la libertad de los tebanos, o como Harmodio y Aristogitón por la de los atenienses[14]: el filósofo se expone al peligro en combate contra un pulpo crudo para que nuestra vida se aproxime a la de los animales salvajes.

Sucede que la ingestión de carne es antinatural no sólo para
E el cuerpo sino que también torna grasiento el espíritu debido a la saciedad y al hartazgo: «el vino y el abuso de carne conforman un cuerpo fuerte y robusto, pero un espíritu débil». Y, para no granjearme las iras de los atletas, me atengo a ejemplos de mis conciudadanos: así, los atenienses nos tildaban a los beocios de 'gruesos', 'insensibles' y 'necios' debido, en buena medida, a nuestra voracidad: «estos individuos son cerdos...»; y Menandro: «quienes tienen mandíbulas»[15]; y Píndaro: «a saber después...»[16]. Como dice Heráclito, «un espíritu enjuto es el más sabio»[17]. Los vasos vacíos, cuando se percuten, hacen ruido; si se llenan, no suenan con los golpes.
F Las láminas de bronce propagan los ruidos en círculo hasta que alguien, tocándolas con la mano, interrumpe y anula el proceso de la vibración. Un ojo lleno de exceso de humedad pierde agudeza visual para las funciones que le son propias.

---

[14] La equiparación, en la inserción de los ejemplos, de tebanos y atenienses se aviene al uso frecuente de ejemplos relativos a personajes beocios (por razones de índole retórica o patriotera, incluso no excluyentes entre sí) en la obra de Plutarco. Cf., por ejemplo, *Sobre la malevolencia de Heródoto* o el principio del *Sobre si es más útil el agua o el fuego*.

[15] Kock, *Com. Att. Frag.* III, 328.

[16] *Ol.* VI 89. Acto seguido, Píndaro indica en sus versos 89-90 «si con veraces razones conseguimos librarnos del oprobio de 'cerdo de Beocia'» (trad. de J. Alsina, *Píndaro. Epinicios*, Barcelona, 1988, pág. 135).

[17] Fr. B 118 DK.

Si miramos al sol a través de una atmósfera húmeda y de una masa de vapores densos, no lo vemos diáfano ni brillante sino opaco, cubierto, con los rayos tenues. Del mismo modo, en fin, es absolutamente imperioso que —a causa de un cuerpo entorpecido, pesado y lleno de alimentos incompatibles— la luz y el fulgor del espíritu se tornen débiles y confusos, errantes e inconstantes, y que éste carezca de la brillantez y la intensidad precisas para ahondar en los fines —sutiles, difíciles de examinar— de las cosas.

7. Al margen de lo indicado, ¿no parece que el hábito de la filantropía es cosa extraordinaria? En efecto, ¿quién podría agraviar a un ser humano si se comporta de manera indulgente 996A
y filantrópica con criaturas de otra especie? Hace un par de días recordé, mientras me hallaba en una discusión, aquella cita de Jenócrates[18] según el cual los atenienses condenaron a cierta persona que había desollado vivo a un carnero. En mi opinión, B
no es peor quien tortura a un ser vivo que quien arrebata su vida y lo mata. Al parecer, somos más sensibles a los actos contra las costumbres que a los actos contra la naturaleza. En esa ocasión me expresaba de un modo francamente coloquial. Dudo ahora (del mismo modo que duda el capitán de una embarcación en desplazarse con mal tiempo, o como duda el poeta en levantar la máquina cuando la función teatral se está desarrollando) en dirigir mi intervención —si se me permite— al principio que configura mi convicción: un principio de importancia, misterioso e inverosímil —como afirma Platón[19]— incluso para personas versadas y estudiosas del fenómeno de la muerte. Tal vez no sea mala cosa citar, como prólogo, las palabras de Empédocles... Aquí se refiere, alegóricamente, a las almas porque —de-

[18] Fr. 99 HEINZE.
[19] *Fedro* 245C.

bido a los sacrificios, a la ingestión de carne y al comer otras
c especies animales— quedan, a modo de condena, aprisionadas en los cuerpos[20]. En realidad, este principio parece notablemente antiguo: los relatos sobre las penalidades de Dioniso —a causa de su desmembramiento—, sobre los atropellos contra él de los Titanes —quienes, tras haber degustado su sangre, fueron sancionados y fulminados—, son un mito relativo, de manera simbólica, a la palingenesia: en efecto, lo que en nosotros es irracional, caótico y violento, lo que no proviene de la divinidad sino de espíritus malignos, los antiguos lo denominaban «Titanes»[21], esto es, «quienes reciben una sanción y cumplen condena»***[22].

---

[20] He aquí un anticipo de la doctrina de la metempsícosis en la que, más adelante, se detendrá Plutarco.

[21] Como ha puesto de manifiesto la crítica, el mito —que aparece ligado a la teoría de la metempsícosis— presenta características manifiestamente órficas (vid. J. P. Vernant, *Mito y religión...*, págs. 74-75 y, sobre todo, A. Bernabé, «Plutarco e l'orfismo», en I. Gallo [ed.], *Plutarco e la religione. Atti del VI Convegno plutarcheo,* Nápoles, 1996, particularmente págs. 75-76). En efecto, a partir de aquí Plutarco da mayor peso a los argumentos místico-religiosos. En esta ocasión el queroneo, sin citar la procedencia órfica del mito, trae a colación la antropogonía que simboliza cierta versión según la cual Dioniso habría sido devorado por los Titanes quienes, a su vez, habrían sido castigados por Zeus. De este modo, el ser humano habría nacido de los restos de los Titanes, por lo que estaría dotado de una parte buena (la que representa Dioniso) y de una mala (la propia de los Titanes). Cito, por su importancia, las palabras de Vernant *(ibid.,* pág. 75): «surgida de las cenizas de los Titanes fulminados, la raza de los hombres arrastra la herencia de la culpabilidad por haber desmembrado el cuerpo del dios. Mas, purificándose de esa falta ancestral por los ritos y el género de vida órficos, absteniéndose de toda carne para evitar la impureza del sacrificio sangriento..., cada hombre...puede retornar también a la unidad perdida, reunir al dios y encontrar en el más allá una vida propia de la edad de oro».

[22] Llegado este punto, el primer tratado *Sobre comer carne* se interrumpe.

SOBRE COMER CARNE (II)

1. La razón insta a reemprender con ideas e ímpetu renovados nuestras recientes charlas sobre la práctica de comer carne[23]. La verdad es que resulta difícil, como afirmaba Catón, hablar a estómagos, los cuales carecen de orejas. Y la bebida de la familiaridad se ha agotado, como la de Circe[24] 996D

mezclando sufrimientos y dolores, engaños y llantos. E

Además, no es fácil arrancar el gancho de la práctica de comer carne, gancho que está fijado y anclado en el deleite de los placeres. Pues sería bonito que, al igual que los egipcios extraen las vísceras de los cadáveres[25] y, mostrándolas

---

[23] Esta indicación parece confirmar la distinción genuina de ambos tratados *Sobre comer carne* desde la primera fase de su composición.

[24] HOMERO, *Od.* X 226.

[25] Cf. HERÓDOTO, II 86, quien, con todo lujo de detalles, indica: «primero, con un gancho de hierro, extraen el cerebro por las fosas nasales... Luego, con una afilada piedra de Etiopía sacan, mediante una incisión longitudinal practicada en el costado, todo el intestino, que limpian y enjugan con vino de palma, y que vuelven a enjugar, posteriormente, con sustancias aromáticas molidas» (trad. de C. SCHRADER, *Heródoto. Historia,* I-II, Madrid, 1977 [hay reimpresión de 1984]).

a la luz del sol, se deshacen de ellas con el pretexto de que son causa de cuantos errores comete el ser humano, atajáramos, así, nuestra gula y sed de sangre con el objeto de purificar nuestra vida. Porque, de hecho, nuestro estómago no tiene sed de sangre sino que resulta contaminado por la inmoderación. No obstante, si por la fuerza de la costumbre resulta imposible —sí, por Zeus— renunciar al error, obre-
F mos de modo razonable consternados por nuestro error. Comamos carne por apetito, no por glotonería: sacrificaremos a un ser vivo pero con lástima y dolor, sin recrearnos en la tortura. Práctica esta última en la que incurren, por
997A cierto, quienes introducen en la garganta de los cerdos venablos al rojo vivo a fin de que la sangre, con la inserción del hierro, forme una emulsión, se extienda y haga la carne más tierna y suave; o también quienes saltan encima y pisan las ubres de las cerdas, cercanas al parto, con el propósito de mezclar sangre, leche e impurezas de los fetos (que en ese mismo instante mueren entre dolores agudos, ¡por Zeus purificador!), y comer la parte más jugosa del animal; o también esos otros que cosen los ojos de las grullas y de los cisnes y, tras cerrarlos, los engordan en secreto y elaboran la carne de manera apetecible merced a ciertas salsas y a condimentos exóticos[26].

2. Por cuanto antecede, resulta de todo punto evidente
B que una práctica ilegítima se ha convertido en placer; y no por alimento, necesidad apremiante o imperativo sino por gula, intemperancia y capricho. Y, del mismo modo que, en las mujeres carentes de freno para el placer —que exploran

---

[26] La descripción de Plutarco cobra unos tintes verdaderamente dramáticos. Sobre algunos aspectos técnicos de los detalles que refiere el queroneo, cf. Plinio, *Hist. nat.* X 60, XI 210-211.

toda suerte de prácticas y se dan a experiencias disolutas—, la pasión amorosa las arrastra a actitudes nefandas, así la intemperancia en la comida, que sobrepasa el límite de lo natural y necesario, convierte el apetito en crueldad e incluso en delito. En efecto, los sentidos enferman todos y son tentados a vivir de manera disoluta cuando no se rigen por las leyes de mesura que impone la naturaleza[27]. De este modo, un oído, cuando enferma, desvirtúa la música; y ese sentido, enervado y suprimido, muestra deseos de caricias vergonzantes y excitaciones afeminadas. Tales hechos han C
instruido a la vista para disfrutar no con danzas de guerra, representaciones mímicas, danzas deliciosas, esculturas o pinturas, sino para considerar la sangre, los asesinatos, las heridas, las batallas como espectáculo supremo. De esta manera, a banquetes desmedidos siguen relaciones desordenadas; a placeres indecorosos, audiciones carentes de armonía; a cantos y sones impúdicos, representaciones de barbarie; a espectáculos salvajes, insensibilidad y crueldad hacia los seres humanos. Debido a esta cuestión, el divino Licurgo adoptaba la resolución, en las tres *retras*, de que las puertas y tejados de las casas fueran construidos con sierra y hacha[28], y de que no se utilizara otro instrumento; y, desde D

[27] El relato de Plutarco, con nuevos ejemplos de factura notablemente retórica, persevera en la idea ya avanzada en el primer opúsculo, ésta es que el consumo de carne resulta antinatural para los seres humanos. Y, si bien aquí las posiciones de Plutarco no resultan tan extremas, los efectos dramáticos son de mayor agudeza.

[28] Cf. PLUTARCO, *Licurgo* 13. Acepto la lectura de los manuscritos *taîs trisí* porque se ajusta a cuanto conocemos sobre la figura, en verdad opaca, de Licurgo: se trata de un mítico legislador espartano (considerado divino por los espartiatas), el cual, si hemos de aceptar su realidad histórica, debió de vivir hacia el siglo VIII a. C. Se le atribuyen, por transmisión oral, dos leyes no escritas o *retras:* la primera de ellas, la menor, se subdivide en otras tres más breves entre las cuales se encuentra la citada

luego, ello no lo hizo por aversión a los taladros, azuelas y cuantos instrumentos existen para trabajar fino, sino en la idea de que, con construcciones de las características señaladas, se renunciaría a introducir y llevar a una casa de modesta condición una litera dorada, una mesa de plata, alfombras de púrpura o piedras preciosas. Pues bien, casa, lecho, mesa y copa de tal índole dan paso a una cena modesta y a un almuerzo sencillo. Sin embargo, al principio de un hábito mezquino le sigue todo lujo y ostentación

como un potrillo destetado corre al lado de la yegua[29].

3. Veamos: ¿cómo no considerar ostentosa una cena en la que muere un ser animado? ¿Consideramos que una vida
E tiene escaso valor? No voy a apresurarme a decir, como Empédocles[30], que es la vida de tu madre, de tu padre, de cierto amigo o de un hijo. Con todo, es cierto que tiene sensibilidad, vista, oído, imaginación, inteligencia, cualidades que todo ser ha recibido de la naturaleza para adquirir lo propio y rehuir lo ajeno. Juzga cuáles son los filósofos que nos enseñan mejor: quienes nos instan a comer a nuestros amigos, padres y mujeres a su muerte, o quienes —como Pitágoras y Empédocles— nos disciplinan para ser ecuáni-

---

en nuestro pasaje (de ahí la aceptación de la lección que los códices muestran).

[29] Semónides, fr. 5.

[30] Fr. B 137 DK. Pese a que Plutarco manifiesta no seguir estrictamente la doctrina de Empédocles, lo cierto es que las indicaciones posteriores son proclives a defender la teoría de la metempsícosis, de índole órfico-pitagórica, por más que D. Tsekourakis («Orphic and Pythagorean views on vegetarianism in Plutarch's *Moralia*», en F. E. Brenk, I. Gallo [eds.], *Miscellanea Plutarchea, Atti del I Convegno de Studi su Plutarco, Quaderni del Giornale Filologico Ferrarese*, 1986, págs. 127-138), considere secundarios los argumentos místico-religiosos.

mes en nuestra relación con otras especies. Tú te burlas de quien no come cordero. Mas ¿no habremos de reír nosotros —dirán los célebres filósofos— cuando vemos que troceas a F
tu padre o tu madre, una vez muertos, mandas porciones a los amigos que están ausentes e invitas a los que tienes cerca ofreciéndoles carne en abundancia? Sin embargo, acaso estamos ahora en un error al tocar estos libros suyos sin lavarnos las manos, los ojos, los pies y los oídos (a menos que, por Zeus, no sea una purificación discutir sobre ellos, 998A
como dice Platón[31], «limpiando las orejas de sal con un discurso dulce»). En el caso de que cualquier persona desee cotejar sus libros y preceptos, los primeros enseñan filosofía a los escitas, sogdianos y melanclenos —pueblos de los que Heródoto menciona noticias, en su investigación histórica, sin el menor crédito[32]. Por otra parte, los axiomas de Pitágoras y Empédocles eran, para los griegos antiguos, leyes, †y

[31] *Fedro* 243D.

[32] Efectivamente, HERÓDOTO cita a estos pueblos (sobre los escitas, cf. IV 59 ss.; sobre los sogdianos o sogdos, III 93; sobre los melanclenos, IV 20). Sin embargo, Plutarco confunde, al menos, a los melanclenos con los isedones, de quienes en IV 26 dice HERÓDOTO: «cuando a un hombre se le muere su padre, todos sus deudos llevan reses en calidad de presentes y, tras inmolarlas y descuartizar sus carnes, descuartizan también el cadáver del padre del anfitrión; luego mezclan toda la carne y se sirven un banquete» (trad. de C. SCHRADER, *Heródoto...*, III-IV, 1979). Por lo demás, ante el carácter mutilado de estos pasajes, se ha pensado que la opinión negativa sobre la obra de Heródoto que consta debe tratarse de una interpolación. Así puede ser, ya que la tradición antiherodotea resulta notable en la Antigüedad. Sin embargo, tal manifestación no es incompatible —máxime en un tratado de características fuertemente retóricas como el presente— con las opiniones circunstanciales de Plutarco sobre el halicarnaseo (cf., por ejemplo, *Sobre la malevolencia de Heródoto).*

las dietas a base de cereal† *** [Porque no hay vínculos de justicia entre nosotros y los animales irracionales][33].

4. En consecuencia, ¿quiénes fueron los que, a continuación, respetaron la citada práctica?

> Quienes, por vez primera, forjaron la espada asesina y compañera de camino, comieron, por vez primera, los bueyes que labran la tierra[34].

De idéntico modo, precisamente, los tiranos comienzan
B sus delitos de sangre. Por ejemplo, en Atenas, decretaban la muerte del sicofanta[35] más despreciable a la primera ocasión; e igualmente a la segunda y a la tercera. Y, acostumbrados a este modo de operar, permitían la condena a muerte de Nicérato, hijo de Nicias, del estratego Terámenes[36] y del filósofo Polemarco[37]. De la misma manera fue sacrificado, primeramente, un animal salvaje y depredador; luego, fue un pájaro o un pez el descuartizado. Y, una vez que nuestra inclinación criminal se ejercitó en la degustación de la sangre de los mencionados animales, se dirigió al buey que ara la tierra, al manso cordero y, finalmente, al
C gallo custodio de la casa. Y así, paulatinamente, cediendo a

---

[33] Al final de este parágrafo nos encontramos con una laguna y, por añadidura, con una interpolación que parece derivar de 999A-B.

[34] Arato, *Fenómenos* 131 ss.

[35] Término que responde a la figura del delator público en Atenas. Vid. *The Oxford Classical Dictionary,* Oxford, 1970², 1026.

[36] Sobre el apresamiento de Nicérato y la muerte del político moderado Terámenes a manos de los oligarcas extremistas de Critias, cf., respectivamente, Jenofonte, *Helénicas* II 3, 39 y 56.

[37] Cf. su aparición como importante personaje de la *República* de Platón (libro I). Cf. asimismo el discurso de Lisias *Contra Eratóstenes* 25 (el orador era hermano de Polemarco, el cual sufrió la persecución y condena del régimen de los Treinta).

nuestra sed insaciable, hemos llegado a crímenes, guerras y asesinatos. Con todo, incluso si no puede demostrarse que las almas se valen de cuerpos de toda índole en la palingenesia, que un ser hoy racional sea más tarde irracional y que, al contrario, el ser hoy salvaje se torne doméstico (y que, en fin, la naturaleza cambia y traslada todo

revistiéndolo de una impropia túnica de carne[38]),

eso no quita que quienes siguen la práctica disoluta de comer carne inflijan al cuerpo enfermedades y pesadez, y corrompan el alma que es inducida a una práctica de impudor execrable (acostumbrados como estamos a no a invitar a un huésped, celebrar un matrimonio o departir con los amigos sin consumir carne y sangre)

5. En todo caso, si no existe una demostración fidedigna de la antedicha transmigración de las almas a los cuerpos, D persisten, cuando menos, dudas que instan a un respeto y prudencia notables[39]. Un ejemplo: si alguien, durante un combate nocturno, mientras apunta su espada hacia un soldado que ha caído y tiene el cuerpo cubierto por su armamento, oyese a alguien decir que creía o le parecía —aunque sin certeza absoluta— que se trataba de su hijo, su hermano, su padre o su camarada, ¿qué sería mejor: aceptar una sospecha incierta, y tomar al enemigo por amigo, o despreciar una opinión improbable de confirmar y matar al amigo como enemigo? Todos afirmaréis que esto último es E

[38] EMPÉDOCLES, fr. B 126 DK.

[39] Aunque los argumentos de índole religiosa persisten, Plutarco parece defender a partir de aquí la posibilidad de que una persona pueda abstenerse del consumo de carne sin que, necesariamente, deba aceptar la doctrina de la metempsícosis. Sobre esta cuestión, cf. D. TSEKOURAKIS, «Orphic and Pythagorean views...», págs. 137-138.

terrible. Sí, analiza en la tragedia la actitud de Mérope cuando blande su hacha para matar a su propio hijo y dice[40]:

Este golpe que te inflijo es el más costoso,

cosa que conmueve en el teatro, unido ello al miedo de que ella se adelante al anciano que se dirige a detenerla y de que hiera al muchacho. Y si otro anciano estuviera presente diciéndole «golpéalo, es tu enemigo», mientras que el anterior le aconsejaba «no lo golpees, se trata de tu hijo», ¿cuál sería el acto más grave: obviar el castigo de un enemigo por mor del hijo, o incurrir en un infanticidio por inquina hacia el enemigo? Cuando no hay odio ni animadversión ni venganza alguna ni miedo por nuestra integridad que puedan indu-
F cirnos al asesinato, sino que, por un pequeño gusto, queda tendida una víctima con la cerviz vencida y, a la sazón, dice un filósofo: «mátalo, no es más que un animal irracional», pero otro replica «reprímete. ¿Y si se tratara del alma de un pariente o de un amigo que ha migrado a este cuerpo?», entonces, dioses, a fe que el peligro es prácticamente igual en ambos casos: de no comer carne, si no hago caso al primero, o de matar a un hijo o cualquier otro familiar, si no doy crédito al segundo.

999A **6.** Con todo, la mencionada argumentación no es igual a la de los estoicos en su apología del consumo de carne[41]

[40] Cf. A. Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, 2.ª ed., Leipzig, 1889 (fr. 456). La tragedia era *Cresofonte* y, según consta a partir de Aristóteles *(Poética* XIV 19), el episodio acaba felizmente dado que Mérope reconoce a su hijo antes de asestar el golpe fatal.

[41] A continuación, Plutarco arremete contra la doctrina estoica (actitud que nuestro autor ya había anticipado en el primer opúsculo: cf. *supra,* 994 E). Consta aquí una serie de téminos técnicos propios de la filosofía estoica (cf. W. C. Helmbold, en su edición, *ad. loc.).* Para más

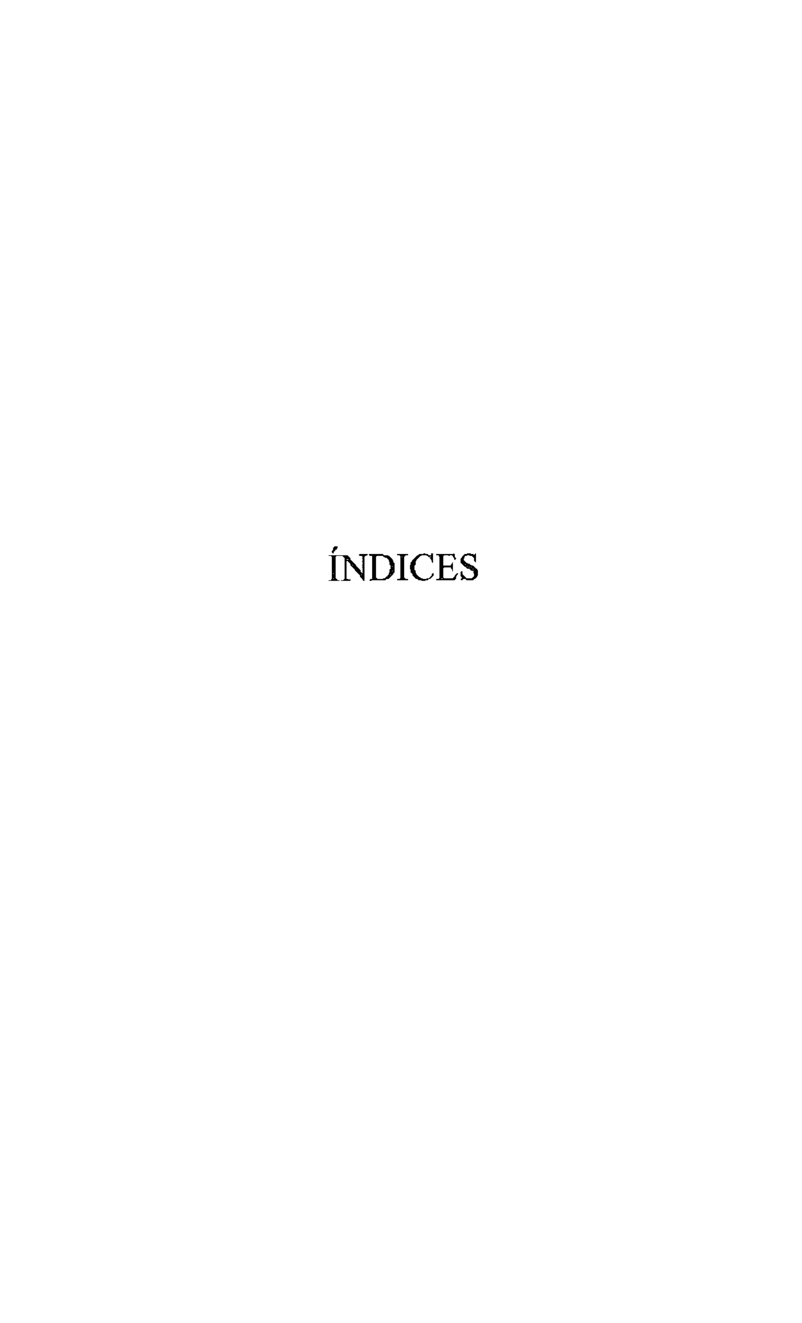
¿Qué es eso de una «gran tensión» entre el vientre y la cocina? ¿Por qué, si consideran el placer como cosa afeminada y le imputan no ser ni un bien ni un «principio de progreso» ni un «principio natural», se hallan familiarizados con esta suerte de placeres? Por cierto que serían coherentes si, ya que desprecian el perfume y los pasteles de los simposios, con mayor motivo rechazaran la sangre y la carne. Pero ahora, como si estuvieran pensando en los libros de cuentas cotidianas, ahorran en productos inútiles y superfluos para la cena y, por contra, no repudian aquello que es inhumano y sanguinario en el lujo. «Por supuesto», dicen, «no hay vínculos de justicia entre nosotros y los animales irracionales». «Ni entre nosotros y el perfume», «ni entre nosotros y B
las especias exóticas», podría decir cualquier persona. Así es que absteneos de estas prácticas si despreciáis lo que no es útil ni de modo alguno necesario en el placer.

7. Pero, a continuación, analicemos lo siguiente, a saber, el hecho de que no haya vínculos de justicia entre nosotros y los animales; y no de una manera retórica o sofística sino atendiendo a nuestras propias emociones y dialogando, como hacen las personas, e investigando ***[42]

---

detalles sobre terminología estoica de importancia sobre el particular, cf. F. Becchi, «Istinto e intelligenza...», págs. 80-82.

[42] Desgraciadamente, la tradición no ha legado la parte inmediatamente siguiente del texto. Con probabilidad, Plutarco habría desarrollado su polémica antiestoica que acababa de iniciar. Ello parece abonar la tesis de F. Becchi, «Istinto e intelligenza...», para quien el objetivo fundamental de Plutarco, en la redacción de *Sobre comer carne*, era objetar a la doctrina estoica y a la permisividad de ésta en el consumo de carne.



ÍNDICES

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS*

* Las *Cuestiones sobre la naturaleza (Aetia Physica)* 34-41 no siguen la numeración convencional, por lo que la remisión al pasaje donde aparece el nombre propio buscado se hace, en este caso, mediante la abreviatura *APh* y el número de *cuestión*.

ÍNDICE GENERAL